

RESEPTI_O

Kirkkohallituksen ulkoasiain osaston teologisten asiaain tiedotuslehti 1/1999.

Toimitettu yhteistyössä Helsingin yliopiston teologisen tiedekunnan ekumeniikan arkiston kanssa

- KATSAUKSIA KIRKKOJEN VÄLISIIN SUHTEISIIN
- KOKOUS- JA MATKA-RAPORTTEJA
- AJANKOHTAISIA ESITELMIÄ JA JULKAISUJA
- EKUMEENISIA KOULUTUS-MAHDOLLISUUKSIA

1. KATSAUKSIA KIRKKOJEN VÄLISIIN SUHTEISIIN

Asiakirja "Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista" valmis allekirjoitettavaksi	3
Official Common Statement by the Lutheran World Federation and the Catholic Church & Annex	4
Luterilaisen maailmanliiton ja katolisen kirkon yhteinen virallinen julkilausuma - Official Common Statement & liste	7
Tapio Luoma: <i>Fides et Ratio</i> . Huomioita Johannes Paavali II:n enzykliasta	11

2. KOKOUS- JA MATKARAPORTTEJA

Sammeli Juntunen: Raportti LML:n teologikonsultaatiosta "Justification in World's Context"	15
Raportti Farfa Sabinassa pidetystä konferenssista "Ecclesiology and Ethics"	20

3. AJANKOHTAISIA ESITELMIÄ JA JULKAISUJA

Suomen Ev.-lukirron ja Suomen ortodoksisen kirkon väliset neuvottelut Joensuussa 19.-20.4.1999;	26
Juhani Forsberg: Sakramentit ja pyhät toimitukset	
Antti Rasmus: Kirkot - Maailman toivo	
Prof. Waclaw Hrymiewicz: Identity and Openness: Dilemmas of Polish National Identity Today	33

4. EKUMEENISIA KOULUTUSMAHDOLLISUUKSIA

Haeittavana olevat stipendit ?????????????Reseptio+tilauslomake	62
--	----

RESEPTIO Kirkon ulkoasiain osasto, teologiset asiat
osoite: PL 185, 00161 Helsinki, p. 09-1802 287, fax 09-1802 230
yhteyshenkilö: Helsingin yliopisto, p. 09-191 23025, fax 191 23033
toimitus: Dos. Juhani Forsberg, TT Matti Kotiranta (toimihenkilö),
TT Antti Rasmus, TK Antti Saarela, taitto Marja Leinonen

Katsauksia kirkkojen välisiin suhteisiin

**Asiakirja "Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista"
valmis allekirjoitettavaksi**

Luterilaisen maailmanliiton ja roomalaiskatolisen kirkon yhdessä neuvottelema asiakirja "Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista" on nyt valmis allekirjoitettavaksi. Vatikaanin Kristittyjen ykseyden edistämisen neuvoston johtaja, kardinaali Edward Idris Cassidy ilmoitti toukokuun lopussa Luterilaisen maailmanliiton pääsihteerielle Ishmael Nokolle, että hänet on valtuuttettu allekirjoittamaan asiakirja roomalaiskatolisen kirkon puolesta.

Asiakirjan allekirjoituspäivä ja -paikka ilmoitettiin yhteisessä tiedotustilaisuudessa, joka pidettiin Genevessä 11. kesäkuuta. Tiedotustilaisuudessa olivat paikalla pääsihteeri Noko ja kardinaali Cassidy. Tiedotustilaisuuden utiset eivät ehtineet Reseption tähän numeroon.

Luterilaisen maailmanliiton neuvosto päätti asiakirjan hyväksymisestä 16. kesäkuuta 1998 saatuaan jäsenkirkkojensa palautteen. Roomalaiskatolinen kirkko antoi vastauksensa 25. kesäkuuta 1998. Syksyllä kävi kuitenkin ilmi, että osapuolilla oli erilaisia käsityksiä asiakirjan allekirjoituksen merkityksestä.

Jatkoneuvottelut Luterilaisen maailmanliiton ja roomalaiskatolisen kirkon edustajien kesken johtivat siihen, että asiakirja sai lisikseen sitä selittävät liitteet, joissa keskitytään erityisesti syntiön ymmärtämiseen.

Kardinaali Cassidy kirjoitti toukokuun lopussa pääsihteeri Nokolle, että Vatikaanin Uskonopin kongregaatio on hyväksynyt kaikkien yhteisten neuvottelujen tuloksena syntyneet asiakirjet, ja ne voidaan allekirjoittaa virallisesti myöhempinä yhdessä sovittavana ajankohtana. "Olemme vilppitömän kiitollisia erinomaisesta yhteistyöstä, joka on leimannut sitä pitkää prosessia, joka tarvittiin myönteiseen loppululosseen pääsemiseksi", kirjoitti kardinaali Cassidy.

Roomalaiskatolisen kirkon ja Luterilaisen maailmanliiton edustajat aloittivat opilliset ekumeeniset neuvottelut vuonna 1967. "Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista" saatiin valmiaksi 1997. Reseptio on selostanut neuvottelujen vaiheita useissa kirjoituksissa vuosina 1996-1997.

Reseptio julkaisee ohessa asiakirjet, jotka hyväksymällä Yhteinen julistus vahvistetaan. Varsinainen allekirjoitusasiakirja on Yhteinen virallinen julkilausuma (Official Common Statement). Siihen liittyy täydentävä Liite (Annex). Asiakirjojen pohjasuomennokset on laatinut teol. yo. Riina Koljonen. Tämä johdanto perustuu Kirkon tiedotuskeskukseen uitiseen (KT/LML 31.5.1999 mm).

Official Common Statement by the Lutheran World Federation and the Catholic Church

1. On the basis of the agreements reached in the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (JD), the Lutheran World Federation and the Catholic Church declare together: "The understanding of the doctrine of justification set forth in this Declaration shows that a consensus in basic truths of the doctrine of justification exists between Lutherans and Catholics" (JD 40). On the basis of this consensus the Lutheran World Federation and the Catholic Church declare together: "The teaching of the Lutheran churches presented in this Declaration does not fall under the condemnations from the Council of Trent. The condemnations in the Lutheran Confessions do not apply to the teaching of the Roman Catholic Church presented in this Declaration" (JD 41).

2. With reference to the Resolution on the Joint Declaration by the Council of the Lutheran World Federation of 16 June 1998 and the response to the Joint Declaration by the Catholic Church of 25 June 1998 and to the questions raised by both of them, the annexed statement (called "Annex") further substantiates the consensus reached in the Joint Declaration; thus it becomes clear that the earlier mutual doctrinal condemnations do not apply to the teaching of the dialogue partners as presented in the Joint Declaration.

3. The two partners in dialogue are committed to continued and deepened study of the biblical foundations of the doctrine of justification. They will also seek further common understanding of the doctrine on justification, also beyond what is dealt with in the Joint Declaration and the annexed substantiating statement. Based on the consensus reached, continued dialogue is required specifically on the issues mentioned especially in the Joint Declaration itself (JD 43) as requiring further clarification, in order to reach full church communion, a unity in diversity, in which remaining differences would be "reconciled" and no longer have a divisive force. Lutherans and Catholics will continue their efforts ecumenically in their common witness to interpret the message of justification in language relevant for human beings today, and with reference both to individual and social concerns of our times.

*By this act of signing
The Catholic Church and The
Lutheran World Federation
confirm
the Joint Declaration on the Doctrine
of Justification in its entirety*

Annex

1. The following elucidations underline the consensus reached in the *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* (JD) regarding basic truths of justification; thus it becomes clear that the mutual condemnations of the former times do not apply to the Catholic and Lutheran doctrines of justification as they are presented in the Joint Declaration.

2. "Together we confess: By grace alone, in faith in Christ's saving work and not because of any merit on our part, we are accepted by God and receive the Holy Spirit, who renews our hearts while equipping and calling us to good works" (JD 15).

A) "We confess together that God forgives sin by grace and at the same time frees human beings from sin's enslaving power (...)" (JD 22). Justification is forgiveness of sins and being made righteous, through which God "imparts the gift of new life in Christ" (JD 22). "Since we are justified by faith, we have peace with God" (Rom 5:1). We are truly and inwardly renewed by the action of the Holy Spirit, remaining always dependent on his work in us. "So if anyone is in Christ, there is a new creation: everything old has passed away; see, everything has become new!" (2 Cor 5:17). The justified do not remain sinners in this sense.

Yet we would be wrong were we to say that we are without sin (1 Jn 1:8-10, cf. JD 28). "(A)ll of us make many mistakes" (Jas 3:2). "Who is aware of his unwitting sins? Cleanses me of many secret faults" (Ps. 19:12). And when we pray, we can only say, like the tax collector, "God, be merciful to me, a sinner" (Lk 18:13). This is expressed in a variety of ways in our liturgies. Together we hear the exhortation "Therefore, do

not let sin exercise dominion in your mortal bodies, to make you obey their passions" (Rom 6:12). This recalls to us the persisting danger which comes from the power of sin and its action in Christians. To this extent, Lutherans and Catholics can together understand the Christian as *simul iustus et peccator*, despite their different approaches to this subject as expressed in JD 29-30.

B) The concept of "concupiscence" is used in different senses on the Catholic and Lutheran sides. In the Lutheran Confessional writings "concupiscence" is understood as the self-seeking desire of the human being, which in light of the Law, spiritually understood, is regarded as sin. In the Catholic understanding concupiscence is an inclination, remaining in human beings even after baptism, which comes from sin and presses towards sin. Despite the differences involved here, it can be recognized from a Lutheran perspective that desire can become the opening through which sin attacks. Due to the power of sin the entire human being carries the tendency to oppose God. This tendency, according to both Lutheran and Catholic conception, "does not correspond to God's original design for humanity" (JD 30). Sin has a personal character and, as such, leads to separation from God. It is the selfish desire of the old person and the lack of trust and love toward God.

The reality of salvation in baptism and the peril from the power of sin can be expressed in such a way that, on the one hand, the forgiveness of sins and renewal of humanity in Christ by baptism is emphasized and, on the other hand, it can be seen that the justified also "are continuously exposed to the power of sin still pressing its attacks (cf. Rom 6:12-14) and are not exempt from a lifelong

struggle against the contradiction to God (...)" (JD 28).

C) Justification takes place "by grace alone" (JD 15 and 16), by faith alone, the person is justified "apart from works" (Rom 3:28 cf. JD 25). "Grace creates faith not only when faith begins in a person but as long as faith lasts" (Thomas Aquinas, S. Th II/II 4, 4 ad 3). The working of God's grace does not exclude human action: God effects everything, the willing and the achievement, therefore, we are called to strive (cf. Phil 2:12 ff.). "As soon as the Holy Spirit has initiated his work of regeneration and renewal in us through the Word and the holy sacraments, it is certain that we can and must cooperate by the power of the Holy Spirit..." (The Formula of Concord, FC SD II, 64f; BSLK 897,37ff).

D) Grace as fellowship of the justified with God in faith, hope and love is always received from the salvific and creative work of God (cf. JD 27). But it is nevertheless the responsibility of the justified not to waste this grace but to live in it. The exhortation to good works is the exhortation to practice the faith (cf. BSLK 197,45). The good works of the justified "should be done in order to confirm their call, that is, lest they fall by sinning again (Apol. XX, 13, BSLK 316,18-24; with reference to 2 Pet. 1:10. Cf. also FC SD IV, 33; BSLK 948,9-23). In this sense Lutherans and Catholics can understand together what is said about the "preservation of grace" in JD 38 and 39. Certainly, "whatever in the justified precedes or follows the free gift of faith is neither the basis of justification nor merits it" (JD 25).

E) By justification we are unconditionally brought into communion with God. This includes the promise of eternal life: "(I)f we have been united with him in a resurrection like his" (Rom 6:5, cf. Jn

3:36, Rom 8:17). In the final judgement, the justified will be judged also on their works (cf. Mt 16:27; 25:31-46; Rom 2:16; 14:12; 1 Cor 3:8; 1Cor 5:10 etc.). We face a judgement in which God's gracious sentence will approve anything in our life and action that corresponds to his will. However, everything in our life that is wrong will be uncovered and will not enter eternal life. The Formula of Concord also states: "It is God's will and express command that believers should do good works which the Holy Spirit works in them, and God is willing to be pleased with them for Christ's sake and he promises to reward them gloriously in this and in the future life." (FC SD IV, 38). Any reward is a reward of grace, on which we have no claim.

3. The doctrine of justification is measure or touchstone for Christian faith. No teaching may contradict this criterion. In this sense, the doctrine of justification is an "indispensable criterion which constantly serves to orient all the teaching and practice of our churches to Christ" (JD 18). As such, it has its truth and specific meaning within the overall context of the Church's fundamental Trinitarian confession of faith. We "share the goal of confessing Christ in all things, who is to be trusted above all things as the one Mediator (1 Tim 2:5-6) through whom God in the Holy Spirit gives himself and pours out his renewing gifts" (JD 18).

4. The Response of the Catholic Church does not intend to put in question the authority of Lutheran Synods or of the Lutheran World Federation. The Catholic Church and the Lutheran World Federation began the dialogue and have taken it forward as partners with equal rights ("par cum pari"). Notwithstanding different conceptions of authority in the church, each partner respects the other partner's ordered process of reaching doctrinal decisions.

Luterilaisen maailmanliiton ja katolisen kirkon yhteinen virallinen julkilausuma - Official Common Statement

1. Yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisopista (YJ) saavutettujen yhteisymärrysten perusteella Luterilainen maailmanliitto ja Katolinen kirkko julistavat yhdessä: "Tässä julistuksessa esitetty käsitys vanhurskauttamisopista osoittaa, että luterilaisten ja katolilaisten välillä valitsee yksimielisyys vanhurskauttamisopin perustotuksista (YJ 40). Tämän konsensuksen perusteella Luterilainen maailmanliitto ja Katolinen kirkko julistavat yhdessä: "Trenton kirkolliskokouksen tuomiot eivät koske luterilaisten kirkkojen tässä julistuksessa esitettyä oppia. Luterilaisten tunnustuskirjojen hylkäyslauseet eivät koske roomalaiskatolisen kirkon tässä julistuksessa esitettyä oppia." (YJ 41)

2. Viitaten Luterilaisen maailmanliiton päättökseen Yhteisestä julistuksesta 16.6.1998 ja Katolisen kirkon Yhteiseen julistukseen antamaan vastaukseen 25.6.1998 ja niistä molemmista nousseisiin kysymyksiin, oheinen julkilausuma (Annex) selvittää pidemmälle Yhteisessä julistuksessa saavutettua yksimielisyyttä. Nämä tulee selväksi, että aiemmat molemmipuoliset oppituomiot eivät osu dialogiosapuoleten opetuksen sellaisena kuin se on esitetty Yhteisessä julistuksessa.

3. Molemmat dialogiosapuolet ovat siirtoutuneita jatkamaan ja syventämään vanhurskauttamisopin raamatullisten perusteiden tutkimista. Osapuolet tulevat myös edelleen etsimään yhteistä ymmärrystä

vanhurskauttamisopista myös sen lisäksi mitä on käsitellyt Yhteisessä julistuksessa ja lisityssä selventävässä julkilausumassa. Saavutetun yksimielisyyyden perustalta on tarpeellista jatkaa vuoropuhelua varsinkin niistä kysymyksistä, jotka mainitaan Yhteisessä julistuksessa itseessään (YJ 43) erityisesti lisäselvitystä vaativina, jotta voitaisiin saavuttaa tähän kirkollinen yhteys, ykseys erilaisuudessa, jossa jäljellä olevat erot olisi sovitettu eikä niillä enää olisi erottavaa voimaa. Luterilaiset ja katolilaiset tulevat jatkamaan ekumeenisesti ponnistelujaan yhteisessä todistuksessa tulkitakseen sanoaman vanhurskauttamisesta niin, että sillä on merkitystä tämän päivän ihmisiille, ja niin, että otetaan huomioon aikamme yksilölliset ja sosiaaliset huolenaiheet.

Tällä allekirjoittamisella
Katolinen kirkko ja Luterilainen maailmanliitto
vahvistavat Yhteisen julistuksen
vanhurskauttamisopista kokonaisuudestaan,

Liite - Annex

1. Seuraavat selvitykset korostavat *Yhteisessä julistuksessa vanhurskauttamisopista* (YJ) saavutettua yksimielisyyttä vanhurskauttamisopin perustotuksista. Siten tulee selväksi, että aiemmat molemminpäiset hylkäystuomiot eivät osu katolilaiseen ja luterilaiseen vanhurskauttamisoppiin sellaisina kuin ne esitetään Yhteisessä julistuksessa.

2. "Me tunnustamme yhdessä: Yksin armosta, uskossa Kristuksen pelastavaan työhön eikä oman ansiomme perusteella Jumala hyväksyy meidät ja me saamme Pyhän Hengen, joka uudistaa sydämemme ja varustaa ja kutsuu meidät hyviin tekoihin" (YJ 15).

A) "Me tunnustamme yhdessä, että Jumala armosta antaa ihmiselle synnit anteeksi ja samalla vapauttaa hänet synnin orjuuttavasta vallasta (...)" (YJ 22). Vanhurskauttaminen on syntien anteeksiantamista ja vanhurskaaksi tekemistä, jonka kautta Jumala "lahjoittaa Kristuksessa uuden elämän" (YJ 22). "Kun nyt Jumala on tehnyt meidät, jotka uskomme, vanhurskaaksi, meillä on Herramme Jeesuksen Kristuksen ansiosta rauha Jumalan kanssa" (Room. 5:1). "Me olemme saaneet Jumalan lapsen nimisen, ja hänen lapsiaan me myös olemme" (1. Joh. 3:1). Me olemme todellisesti ja sisäisesti uudistettu Pyhän Hengen toiminnan kautta ja pysymme aina riippuvaisina hänen työstään meissä. "Jokainen, joka on Kristuksessa, on siis uusi luomus. Vanha on kadonnut, uusi on tullut tilalle!" (2. Kor. 5:17). Vanhurskautetut eivät tässä mielessä jää syntisiksi.

Silti olisimme läärässä, jos sanoisimme, että olemme ynnitömiä (1. Joh. 1:8-10 vrt. YJ 28). "Kaikkihan me hiarahdumme monin tavoin" (Jaak. 3:2), "Mutta kuka huomaa kaikki erehdysken-

sä? Puhdista minut rikkomuksistani, niistäkin, joita en itse näe." (Ps. 19:12). Ja kun me rukoilemme, voimme vain sanoa kuten publikaani: "Jumala, ole minulle syntiselle armollinen." (Luuk. 18:13). Tämä ilmaistaan liturgioissamme monin tavoin. Yhdessä kuulemme kehoituksen: "Synti ei siis saa hallita teidän kuolevista ruumistanne, niin ettei noudatatte sen himoja" (Room. 6:12). Tämä muistuttaa meitä jatkuvasta vaarasta, joka nousee synnin voimasta ja sen toiminnasta kristityissä. Siten luterilaiset ja katolilaiset voivat yhdessä ymmärtää kristityn olevan *simul iustus et peccator*, huolimatta erilaista, Yhteisen julistuksen kohdissa 29-30 ilmaistuista lähestymistavoista tähän aiheseen.

B) Käsitetti "konkupissensi" käytetään luterilaisella ja katolisella puolella eri merkityksessä. Luterilaisissa tunnustuskirjoissa "konkupissensi" ymmärretään ihmisen haluna, jonka kautta ihmisen etsi itsellään ja jota hengellisesti ymmäretyn lain valossa pidetään syntinä. Katolisen ymmärryksen mukaan konkupissensi on synnistä nouseva ja syntiin viettelevä taipumus, joka jää ihmisiin jopa kasteen jälkeen. Tällä kohdalla olevista eroista huolimatta luterilaisesta näkökulmasta voidaan tunnustaa, että halusta voi tulla synnin hyökkäyskohta. Synnin voimasta koko ihmisen kantaa itsessään taipumusta vastustaa Jumalaa. Tämä taipumus, sekä luterilaisen että katolisen käsityksen mukaan, "ei vastaa Jumalan alkuperäistä suunnitelmaa ihmisenstä" (YJ 30). Synnilä on persoonaillinen luonne ja sellaisena se johtaa eroon Jumalasta. Se on vanhan ihmisen itseküstä halua ja luottamuksen ja rakkauden puitetta Jumalaa kohtaan.

Kasteessa lahjoitetun pelastuksen todellisuus ja synnin voiman uhka voidaan toisaalta ilmaista sellaisella tavalla, että toisaalta korostetaan syntien anteek-

siantoa ja ihmisyden uudistumista Kristuksessa kasteen kautta tai toisaalta voidaan nähdä myös, että "vanhurskautettu ei ole vapaa synniin jatkuvasti ahdistavasta vallasta ja otteesta (ks. Room. 6: 12-14) eikä koko elämän kestävistä taistelusta vanhan ihmisen itsekkäiden halujen jumalanvastaisuutta vastaan (...)" (YJ 28).

C) Vanhurskauttaminen tapahtuu "yksin armosta" (YJ 15 ja 16), yksin uskosta, ihmisen vanhurskautetaan "teosta riippumatta" (Room. 3:28, ks YJ 25). "Armo luo uskon, ei vain uskon alkaessa, vaan niin kauan kuin usko kestää" (Tuomas Akvinolainen, S.Th II/II 4,4 ad 3). Jumalan armon toiminta ei sulje pois ihmisen toimintaa: Jumala vaikuttaa kaikeen, tahdon ja toteutuksen, siksi meidät on kutsuttu kilvoitteluun (ks. Fil. 2:12). "Nin pian kuin siis Pyhä Henki sanalla ja pyhillä sakramenteilla on meissä aloittanut työnsä, udesti synnyttämisen ja luomisen, siitä seuraa varmasti, että me voimme ja meidän tulee olla Pyhän Hengen voimalla mukana vaikuttamassa..." (Yksimielisyden ohje FC SD II, 64s; BSLK 897,37 ss; TK 485).

D) Armo vanhurskauttujen yhteytenä Jumalan kanssa uskossa, toivossa ja rakkaudessa saadaan aina Jumalan pelastavasta ja uutta luovasta toiminnasta (ks. YJ 27). Silti on vanhurskautetun vastuu olla tuhlaamattaa tuota armoa vaan elää siiä. Kehotus hyvien tekojen tekemiseen on kehotus uskon harjoitukseen (vrt. BSLK 197,45s;). Vanhurskauttujen hyviä tekova on tehtävä, "siksi nimittäin, että kutsumisemme olisi luja, toisin sanoen ettemme jälleen syntiä tekemällä lankaisi siitä" (Apol. XX, 13, BSLK 316,18-24; TK 201 viitteenä 2 Piet. 1:10. Ks. Myös FC SD IV, 33; BSLK 948, 923; TK 504). Tässä mielessä luterilaiset ja katolilaiset voivat yhdessä ymmärtää mitä on sanottu "armon säälyttämisestä" YJ:n kohdissa 38 ja 39. Epäilennätki "mi-

kään, mikä ihmisesessä on ennen tai jälkeen uskon vapaan lahjan, ei ole vanhurskauttamisen perusta eikä ansaitse sitä" (YJ 25).

E) Vanhurskauttamisella meidät tuo daan edellytyksettömästi yhteyteen Jumalan kanssa. Tähän sisältyy lupaus ikuisesta elämästä: "Jos kerran yhtälläinen kuolema on liittänyt meidät yhteen hänen kanssaan, niin me myös nousemme kuolleista niin kuin hän" (Room. 6:5 ks. Joh. 3:36, Room. 8:17). Viimeisellä tuomiolla tuomitaan myös vanhurskautetut tekojensa mukaan (ks. Mat. 16:27; 25:31-46; Room. 2:16; 14:12; 1.Kor. 3:8; 2. Kor. 5:10 jne.). Me kohtaamme tuomion, jossa Jumala armollisella tuomiollaan hyväksyy kaiken sen, mikä elämässämme ja toiminnassamme vastaa hänen tahtoaan. Kuitenkin kaikki se, mikä elämässämme on väärää, paljastetaan eikä se pääse ikuisseen elämään. Yksimielisyden ohje myös julistaa: "Jumalahän tahtoo ja käskee nimenomaan, että uskovien on tehtävä hyviä tekova. Pyhä Henki saa niitä uskovissa aikaan. Kristuksen tähden Jumala hyväksyy ne ja lupaa ne runsaasti palkita sekä tässä että tulevassa elämässä." (FC SD IV, 38; TK 505). Mikä tahansa palkkio on palkkio armosta, jota meillä ei ole oikeutta vaatia.

3. Vanhurskauttamisoppi on kristillisen uskon mittapuu tai koetinkivi. Mikään oppi ei saa olla ristiriidassa tämän kriteerin kanssa. Tässä mielessä vanhurskauttamisoppi on "luovuttamaton kriteeri, joka aina suuntaa kirkon kaiken opetuksen ja toiminnan Kristukseen" (YJ 18). Sellaisena sillä on totuutensa ja ainutlaatuinen merkityksensä kaikessa mikä on yhteydessä kirkon perustavanlaatuiseen trinitaariseen uskontunnustukseen. Meillä "on yhteinen tavoite tunnustaa kaikessa Kristusta, johon yksin tulee yli kaiken luottaa ainoana välittäjänä (1. Tim. 2:5-), jonka kautta Jumala Pyhässä Hengessä

antaa itsensä ja uudistavat lahjansa" (YJ 18).

4. Katolisen kirkon vastauksen ei ole tarviteltava kyseenalaistaa luterilaisten synodien ja Luterilaisen maailmanliiton auktoriteettia. Katolinen kirkko ja Luterilainen maailmanliitto aloittivat dialogin ja

ovat vieneet sitä eteenpäin osapuolina, joilla on yhtäläiset oikeudet ("par cum pari"). Huolimatta eri käsitystä kirkon kirkon auktoriteetista kumpikin osapuoli kunnioittaa toisen järjestysmukaista prosessia opillisten päättösten saavuttamiseksi.

Fides et Ratio Huomioita Johannes Paavali II:n ensyklikasta

Tapio Luoma

Yleistä

1. Kiertokirjettä luonnehtii se roomalaiskatolilaisen teologian perusolettamus, että uskon ja järjen välillä vallitsee *harmonia* konfliktin sijasta. Niiden välillä ei siis ole vastakkainasettelua eivätkä ne kilpaille keskenään. Sen sijaan ne vastavuoroisesti tukevat toisiaan ja integroituват toisiinsa huomattavan pitkälle.

"It is an illusion to think that faith, tied to weak reasoning, might be more penetrating; on the contrary, faith then runs the grave risk of withering into myth or superstition. By the same token, reason which is unrelated to an adult faith is not prompted to turn its gaze to the newness and radicality of being." (48.)

2. Niin Jumala, ihminen kuin luontokin nähdään pohjimmiltaan *mysteereinä*, joita järki ei yksin voi luodata. Näin luodaan tilaa *ilmioitukseelle*, jota ei voi ottaa vastaan ilman uskoa. (14.)

"In short, the knowledge proper to faith does not destroy the mystery; it only reveals it the more, showing how necessary it is for people's lives: Christ the Lord "in revealing the mystery of the Father and his love fully reveals man to himself and makes clear his supreme calling," which is to share in the divine mystery of the life of the Trinity." (13.)

3. Kiertokirjeelle on leimallista vahva *realistinen* tieteenfilosofinen asenne: tutkimuksen kohde (Jumala, luonto, ihmisen) on todella olemassa. Siksi tiede ei saa jäädä tutkimaan vain *tietoamme näistä kohteista*. Vuosisatamme alussa vaikuttaneen ranskalaisten Lucien Laberthonniéren ajatukset juutalaiskristillisestä realistista kreikkalaisen idealismin vastakohdana tulevat ilmi kappaleessa 16.:

"It is true that ancient Israel did not come to knowledge of the world and its phenomena by way of abstraction, as did the Greek philosopher or the Egyp-

tian sage. Still less did the good Israelite understand knowledge in the way of the modern world which tends more to distinguish different kinds of knowing. Nonetheless, the biblical world has made its own distinctive contribution to the theory of knowledge."

4. Kiertokirje on apologiaa roomalaiskatolisen kirkon *Magisteriumin* puolesta (luku V). Se myös paljastaa, kuinka *magisteriumin* nimissä aiemmin annettuja lausumia voidaan soveltaa muuttuneessa tilanteessa, jopa uudelleen tulkiten. Tämä käy hyvin ilmi esim. kappaleessa 54., jossa väljennetään *Magisteriumin* aiemmin torjuvaa kantaa evoluutioteoriaan:

*"Later, in his Encyclical Letter *Humani Generis*, Pope Pius XII warned against mistaken interpretations linked to evolutionism, existentialism and historicism. He made it clear that these theories had not been proposed and developed by theologians, but had their origins "outside the sheepfold of Christ". He added, however, that errors of this kind should not simply be rejected but should be examined critically: "Catholic theologians and philosophers, whose grave duty it is to defend natural and supernatural truth and instill it in human hearts, cannot afford to ignore these more or less erroneous opinions. Rather they must come to understand these theories well, not only because diseases are properly treated only if rightly diagnosed and because even in these false theories some truth is found at times, but because in the end these theories provoke a more discriminating discussion and evaluation of philosophical and theological truths."*

II Tärkeää antia

Kiertokirje sekä alkaa että loppuu yhden keskeisen teeman korostamisella: *tarkoitukseen etsimisellä*. Ensyklikassa osoitetaan, kuinka omaksumamme tieto on sirpalemaista, fragmentaarista. Aikamme ajattelijat ovat laajasti hyväksyneet tämän luonnonhinnan "postmodernista" ajasta, jossa esimerkiksi en tieteentalat erityyvästi yhä kauemmaksi toisistaan mutta jossa kuitenkin elää tarve kattavien kokonaisselityksiensä ja -näkemyksien löytämiseen. Tunnetuimpia kokonaisselityksiä on fyisiikan ja kosmologian esittelemät "kaiken teoriat" - *Theories of everything*. Tältä osin ensyklika siis liittyy ajankohtaiseen keskusteluun ja turjoaa siihen katolisen kirkon näkökulman.

Kiertokirje pohtii kiinnostavasti uskon ja järjen suhdetta toteamalla, että usko tarjoaa laajemman *merkityshorisontin* järjen toiminnalle (20.). Toisaalta kaikessa tiedämisesä on usko mukana (31.), sillä esim. tiedemiehen on uskottava, että tutkimus kannattaa ja että tutkimuskohde antaa itsestään luotettavaa tietoa. Toisaalta – skolastisen perinteentä mukaisesti – korostetaan, että uskossa on aina mukana myös tiedollinen, kognitiivinen aines (42.). Molemmat aspektit tulevat esille modernissa tieteenfilosofisessa pohdiskelussa.

Ensyklikan ajankohtaisuutta kuvastaa myös kiinnostus kulttuurin ja kristillisen sanoman väliseen suhteeseen sekä luonnonlisen teologian ja ilmoituksen rooliin siinä (70.-72.). Luonnonlinen Jumala-tuntemus on tuttua ihmillisille kulttuureille ja juuri siksi ne ovat myös kykenevä ottamaan vastaan jumalallisen ilmoituksen,

täytämyksen (71.), jolla viitataan inkarnaatioon, Kristukseen kaikki kulttuuriset raja-aidat murtavana jumalallisena tapahtuman. Kulttuurikonketti nähdään siis ilmoitetun totuuden vastaanottajana mutta ei sen kriteerinä (71.). Kristillinen sanoja pystyy katalysoimaan kustakin kulttuurista esille avoimuuden uusille kristillisen uskonnemmärryksen muodoille. Kiertokirjeessä varotaan länsimaisista "kulttuuri-imperialismista" ja osoitetaan valmias uskontojen väliselle dialogille, ei kylläkään dialogin itsensä takia vaan siksi, että kristillinen uskonnemmärrys saisi aineksia, joiden avulla se paremmin "maastoutuisi" kulloiseen kulttuuriympäristöön (72.).

III Ongelmakohtia

1. Uskon ja järjen suhde

Uskon ja järjen suhde jää monin osin avoimeksi. Toisaalta taataan järjelle autonomia suhteessa uskoon (45.), mutta toisaalta sen oletetaan ilman muuta hyväksyvän "uskonvaraiset" asiat (49.):

"At the deepest level, the autonomy which philosophy enjoys is rooted in the fact that reason is by its nature oriented to truth and is equipped moreover with the means necessary to arrive at truth. A philosophy conscious of this as its "constitutive status" cannot but respect the demands and the data of revealed truth."

2. Totuuskäsitys

Totuuskäsitys muodostaa ensyklikan "punaisen langan", mutta siitä huolimatta se jää epäselväksi. Kiertokirjeessä eksplikoidaan totuuksien jaottelu kolmeen ryhmään: empirinen totuus, filo-

sofinen totuus ja uskonnollinen totuus (30.). Implisiittisesti kiertokirjeessä voidaan havaita Anselm Canterburylaisen opettama totuuksien hierarkia (lauseiden totuus, olemistotuus, Korkein Totuus). Huomionarvoista on, että kiertokirjeessä ei keskustella modernien totuuskäsityksien, kuten esim. totuuden korrespondensi- tai koherenssiteorian kanssa. Toisaalta ajatus *referentialistista* totuusalusmista (lauseet, merkit eivät ole totuus sinänsä vaan ne viittaavat itsensä ulkopuolella olevaan totuuteen, esim. 13.) muistuttaa popperilaista tieteenfilosofiaa, erityisesti sen *verisimilitudin* käsitettä (voimme parhaimmillaankin saavuttaa vain totuuden likiarvoja).

3. Filosofian tehtävä

Filosofian tehtävä määritellään pyrkimyseksi päästää totuuteen (esim. 51.) Tämäkaltainen puheenvuoro on helppo tulkita vanhanaikaiseksi eritoten nykyisen filosofisen monimuotoisuuden keskellä, jossa totuuden saavuttamista tärkeämpänä filosofian tehtävänä usein pidetään sellaisten lähestymistapojen etsintää, jotka osoittautuivat *hedelmällisiksi* (nämä mm. Niiniluoto). Tätä taustaa vasten tarkasteltuna joidenkin filosofisten lähestymistapojen tuomitsemisen virheellisiksi tuskin herättää luottamusta filosofien keskuudessa. (Esim. 81.: "A philosophy denying the possibility of an ultimate and overarching meaning would be not only ill-adapted to its task, but false.") Ensyklikan anti filosofiselle keskustelulle jälleenkin varsin laihaksi.

IV Haasteita

Ongelma kohdistaa huolimatta paavin kiertokirje esittää haastavia näkökulmia, joita omassa kirkossammekin voisi laajemmin pohtia. Kiertokirjeen perusolettamus, jonka mukaan elämme nyt maailmankuvien sekamelskan aikaa, on laajasti tunnustettu oikeaan osuneeksi. Miten me omassa kirkossamme reflektioimme kristillisen uskontukirjan kannalta sitä prosessia, joka aatteellisessa ja uskonnollisessa ilmastossamme on käynnissä? Mikä on meidän kirkkomme *magisterium*, sen opetus uskon, opin ja kristillisen elämän asioissa ja mikä on kirkkomme "äänii" ajankohtaisissa, syvästi maailmankuvaamme muokkaavissa kysymyksissä?

V Summa

Fides et ratio on tärkeä, ajankohtainen ja teologisesti hyvin perusteltu puheenvuoro, joskaan ei erityisen raikas. Huomionarvoista on paavin kiinnostus teologian ja luonnontieteen kohtaamiseen (106.), ja kysiseistä asiasta muualla esitetty ajatukset edustavatkin väljempää ja avoimempää lähestymistapaa uskon ja järjen väliseen suhteeseen kuin *Fides et ratio*-ensyklikassa esitetty näkemykset. (Vrt. paavin saatesanat teokseen *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*. Ed. by Russell, Stoeger and Coyne. Vatican 1988.)

Kokous- ja matkaraportteja

Raportti LML:n teologikonsultaatiosta “Justification in World’s Context”, Lutherstadt Wittenberg, 27.-31.10.1998

TT Sammeli Juntunen

Wittenbergi oli koottu suuri joukko luterilaisia teologeja eri puolilta maailmaa, Madagaskaria ja Suomea myöten. Tarkoituksesta oli keskustella siitä, mikä on vanhurskautusanoman identiteetti ja relevanssi nykymaailmassa. LML:n lisäksi kokousta oli rahoittamassa yhdistys nimeltä "Luther in Sachsen-Anhalt" (LUI-SA). He orittiivat luomaan kokoukselle erittäin miellyttävät puitteet. Ilmeisesti he ja kaupungin pormestari toivovat, että LML:n pääkonttori siirrettäisiin Wittenbergiin. Ajatus on kannattettava, vaikkakin reformaation vuosipäivän jumalanpalvelus linnankirkossa osoitti, että Wittenbergistä saattaa tulla luterilaisten pyhiinvaelluspaikka, jolla on oma Pietarin (Martti) ja muut pyhät (Melanchton, Cranach ym.) ja madonna (Käthe), jolla on lapsikin sylissään (Hänschen). Joku tanskalainen varoitti "luterilainen Rooma"-

ilmiöstä, mutta hehän ovat tunnetusti hyvin arkoja kaikelle sentralisoimille.

Kokouksessa oli tavattoman paljon esitelmää. Voin tässä referoida lyhyesti vain eriltä niistä.

Sachsen-Anhaltin pääministeri Dr. Reinhard Höppner piti kokouksen 1. päivänä koskettavan puheen siitä, miten tärkeäksi poliitikko kokee vanhurskautuksen sanoman omassa työssään. Hänen mielessään sinänsä hyväksi kahden regimentin oppia on käytetty väärin, kun sen avulla on haluttu tehdä politiikasta täysin omanlakinen ja teologisista ongelmista vapaa alue. Luulen, että Höppner pitäisi siitä, mitä Antti Raunio on kirjoittanut kultaisen säännön samanaikaisesta teologisuudesta ja sosiaaliettisyydestä.

Seuraavaksi brasiliilainen prof. Wanda Deifelt puhui siitä, mitä vanhurskautus merkitsee Brasilian kontekstissa. Traditionaaliset kirkot eivät saa Brasiliassa äänään kuuluville, koska ne eivät ota kantaa ihmisiä painaviin ongelmuihin. Deifeltin mukaan on lähettävä liikkeelle ihmisen kokemuksista, joiden tulee antaa ohjata vanhurskautusopin tulkintaan. Pidän tästä ongelmissena. Mielestäni tulee lähteä liikkeelle Kristus-sanomasta itsestään ja siten vasta miettiä, mikä on se tilanne, jossa elävillé ihmisiille se on tehtävä ymmärrettäväksi. Outo on myös se Deifeltin väite, jonka mukaan naisia ei voi pitää syntisän siinä mielessä, että he olisivat egoistisia ja itseensä suuntautuneita, kuten perinteisessä konkupiskensi-opissa on esitetty. Konkupiskensi olisi miehen synti. Naisilla taas syntisän olisi liian vähäinen itseluottamus ja suoostuminen alistettavaksi. Mielestäni Deifeltin ajatukolla ei ainakaan latinalaisten Amerikan, Euroopan ja USA:n feministiteologeja ajatellen ole pohjaa. Heillä on hyvä itseluottamus ja he pitävät kynttiläänsä hyvin esillä. Lisäksi väite, että naisilla ei syntisän ole itsekäs halu valtaan, avua feministisen teologian ovet sepposen selalleen ideologisoitumiselle: on hyvin ideologisoivaa olla tunnustamatta, että minunkin ajatteluni eräänä motiivina voi olla vallanhallu.

Ranskalaisen *Le Monde*-lehden toimittaja prof. Ignacio Ramonet puhui globaaliltaan kommunikaation voimasta. Globalisoituminen on johtanut siihen, että kaupunkikulttuuri alkaa kaikkialla maailmassa omien sarnanlaista. Syynä on globaaliltaan viestinnän tehokkuus, jonka seurausena maailmankulttuuri on vaarassa joutua USA:laisen kultuurin valtaan. Tämä voi sekonttaa maailmanjärjestysken. Suurten kommunikaatiojäätien allianssit (esim. Microsoft + MBC) ovat vaarana yksilönpaudelle. Seurausena on myös yle-

nen tyhmistyminen, sillä nykyviestinässä kaiken pitää olla "a) yksinkertaista, b) nopeaa and c) hauskaa". Jos se ei sitä ole, sitä ei oteta huomioon.

Seuraavaksi puhui katolis-ekumeenisen lehden "Public Forum - Journal of Critical Christians" toimittaja Wolfgang Kessler. Hänen analyysinsä maailman ongelmista oli seuraavaa: 1.) maailmantalous on omalakista, 2.) ekologinen kriisi on globaalia, 3.) rikkaiden ja köyhien välinen kuilu suurenee koko ajan. Hän ehdotti näiden ongelmien voittamiseksi 8-osaista ohjelmaa. Ohjelma on muuten hyvä, mutta sen toteuttaminen lienee käytäntössä vaikeaa. Miten esim. Suomessa olisi poliittisesti mahdollista voittaa työttömyys työtä jakamalla, eikä talouskasvulla, kuten tähän asti? Puoliue, joka alkaa toteuttaa työn jakamista, ei ehkä kauaa pysy vallassa.

Siirryttiin alheeseen globaali kommunikaatio. David Lin esitti, että hänen edustamansa järjestön (WACC) tarkoitukseensa on luoda tietoverkko (ns. GLOCAL), joka ei diskriminoi köyhää, vaan toimii kaikkien yhdistämiseksi. GLOCAL:ssa onkin hyviä ideoita: esim. suoramarkkinoinojen kehittäminen kehitysmaiden maanviljelyölle, jotta he voivat tuotteiden saa myynnissä eliminoida rahaa lypsävän välimiehen kouran. Tai: Kirkot voivat netin kautta tutustua toistensa tekemiin ekumeenisiin päättöksiin. Toisaalta GLOCAL:ssa on myös eräänlaista herooista kommunikaatiomerantiikkaa, jossa uudet teknologian mahdollisuudet alkavat olla teologia: Ne luovat koinoniaa. Mielestäni tämä on teologisesti naivia: Kirkolla on koinonia Kristuksesta, eikä siihen tarvita modeemia.

William Lesher Chicagon luterilaisesta seminaarista edusti New Day International ryhmästä. Hän kertoi, että USA:n luterilaiset seminaarit ovat kehittäneet net-

tietoisen opetusmuodon, jonka tarkoituksena on kouluttaa kirkolle johtajia. Kyse on teologian kursseista, joita voi käydä kotoa, oman tietokoneen lähestä. Siihen on yhdistetty keskustelua toisten opiskelijoiden kanssa, esitelmää, oppointia, kirjojen lukemista ja tenttiroistaa. Oppimissuunnitelmaan on yhdistetty joka lukukaudelle 1-2 vuoden mittainen oleskelu paikan päällä nettiä ohjaavassa seminaarissa. Systeemi mahdollistaa työssäkivien ja perheellisten opiskelun ja tulee normaalialla halvermaksi, koska se säästää matka- ja asumiskuluissa ja auttaa teologisia seminaareja yhdistämään opetusvoimansa. Kuulosti järkevältä. Metodilla saatutetaan jopa parempia oppimistuloksia, kuin perinteisellä, koska se mahdollistaa uojien täyden mukanaolon ja pakottaa miettimään ja kommentoimaan toisten näkemyksiä. Kyseisistä opetusmuodoista saa tietoa osoitteesta www.fishernet.net tai www.luthersem.edu.

Seuraava esiintyjä, benediktiinimunkki Brother Aquinas californialaisesta "Christ in the Desert" -luostarista on entinen tiedokoneammattilainen, joka meni 5 vuotta sitten luostariin ja kehitti veljen kanssa oman kotisivun, josta tuli menestys. Nyt hän markkinoi apua kirkkoille kotisivujen tekemisessä ja haluavat käyttää omaansa auttaakseen ihmisiä tulemaan hengellisiksi. Netin kautta voi osallistua *on line*-veljien rukoushetkiin, jos omistaa lääkirkon ja kaiuttimet. – Kuulostti ekklesiologisesti oudolta, mutta muuten Brother Aquinas vaikutti teologiaa ymmärtäväältä mieheltä.

Torstainaamuna alkoi uppsalalaisten prof. Cristina Grenholmin mielestäni teologisesti sekavalla esitelmällä "Feminismi, inkarmaatio ja vanhurskautusoppi: Kristillisen uskon identiteetti ja relevanssi tänään". Mielestäni esitelmä soitti totaaliseksi kristinuskon identiteetin ja tuhosii samalla sen relevanssin. Grenholm selitti

Raamatun kertomusta Johannes Kastajan äidistä Elisabetista: "Elisabetille vanhurskaus ei ole hengellinen tila, jota hän kaipailee, vaan syvä halu synnyttää lapsi. Elisabet kokee vanhurskautuksen suhteessa vahvasti kaipaamaansa lapseen". Hän toteesi myös: "Feminismi on haastanut teologian ja rikastuttanut sitä. Olen osoittanut erään mahdollisuuden käsitellä vanhurskautusopin eräään ongelmia käytäntöllä kuvaan lapsen syntymästä". Kuvakielen käyttö oli hyvä, mutta oli kuitenkin erittäin outoa, että Grenholm selvisi vanhurskauttamisesta mainitsematta kertaakaan Kristuksen kuolemaa ja ylösnousemista. Vanhurskautus ymmärttiin esitelmässä lähtien liikkeelle ihmisen vapautumisen kokemuksesta ahdistuksen jälkeen. Minun mielestäni lapsen synnyttämisessä on kyse Jumalan siunauksesta, joka on erotettava vanhurskautuksesta tai muuten teologia aiheuttaa enemmän ongelmia kuin ratkaisee niitä. Apostolisen opin mukaan vanhurskautus ei ole sanoma vapautuksen kokemisesta yleensä, vaan spesifi sanoma Jeesuksesta Kristuksesta, Jumalan Pojasta, joka on kuollut ja ylösnoussut pelastaakseen ihmiset.

Seuraavaksi puhui Wienin evankelisen tdk:n prof. Susanne Heine aiheesta "Oleminen edeltää tekemistä". Vanhurskautuksen ontologinen perusta uskontojen välisessä dialogissa". Hänen mielestäni läsimaihin rantauteet uudet uskonnot ovat saavuttaneet suosiota osittain siksi, että ne ottavat vakavasti ontologisen kysymyksenasettelun, joka on tullut vieraaksi teologialle. Hän kutsui nimellä "Luontouskovaiset" (Naturgläubigen) yleistä liikehdintää, jossa uskotaan kosmisen luonnonvoimiin. Teologian tulisi ottaa liikehdinnän asettama haaste vakavasti paneutumalla uudelleen metafyysisiin ja ontologisiin kysymyksiin sekä luomas- että luanastusteologiassa. Suomalaisista Luther-

tutkimusta tuntevan kannalta nämä olivat hyvin ymmärrettäviä ajatuksia.

Myös prof. H. M. Barth Marburgin evankelisesta tdk:sta toi esiin ajatuksia, jotka ovat tuttuja suomalaisesta Luther-tutkimuksesta: Vanhurskaus on myös jotaan ihmisesä läsnäolevaa ja ontologista, uusi luominen ja olemistodellisuus Kristuksen Hengessä. Vaikuttu kuitenkin siltä, että Barthilla on jotaan keerygmateologisia varauksia opin käsittettiä kohtaan: mitään "vanhurskautussanomaa sinänsä" ei ole olemassa; "sie muss vielmehr in die verschiedenen Situationen hinein variert werden". Kyse näyttää olevan jostain aktuaalisesta sanomasta, jota ei periaatteessa voi ilmaista opillisilla formeilla. Luulen, että esim. Porvoon sopimukseissa painotettu apostolisen opin idea olisi hänelle vieras keerygmateologisen ansatseen vuoksi.

Intialainen prof. Gnana Robinson esiteli uskontodialogista. Hänen mukaansa dialogissa ei saa lähteä liikkeelle siitä, että kristinusko on hyvä ja vie taivaaseen, muut uskonnot pahoja ja vievät helvettiin. Tästä sinänsä ymmärrettävästä lähtökohdasta hän teki otoja johtopäätöksiä: Lutherin opetus siitä, että Kristuksen ulkopuolella ei ole pelastusta, on "hengellistä apartheidia", koska siinä väitetään, että Jumala olisi diskriminoi toisten uskontojen edustajia.

Robinson yritti voittaa "hengellisen apartheidin". Hänen mukaansa on tärkeää "ettei kielletä Kristuksen keskeisyyttä uskovalle, mutta samalla ollaan avoimia hyväksymään vailla diskriminaatiota toisten uskontojen ihmiset Jumalan lapsina". Mielestääni kyseinen lause on epäselvä. Onko Kristus totuus vain subjektiivisesti uskovalle, vai ainoa pelastus kaikille? Onko se uskovan tehtävä ylipäätänsäkään hyväksyä tai hylätä jonkun oleminen Jumalan lapsena? Eikö se ole Jumalan asia?

Mutta se on selvää, että rakkautta ja kunnioitusta tulee osoittaa kaikkien uskontojen edustajille.

Mielestääni Robinson ei kuitenkaan itse pysty mallillaan osoittamaan kunnioitusta muille uskontoille. Hän sanoo esitelmässään: "Usko on ihmillinen vastaus Jumalan tekemään hyväksymisen aktiin ja usko sekä kristityissä että ei-kristityissä on Pyhän Hengen luomaa". Sanoin keskustelussa hänen, että muslimi ei varmaankaan kokisi sitä kovin kunnioittavaa, jos hänen ilmoitettaisiin, että itse asiassa hänen uskonsa on Pyhän Hengen synnyttiämää.

Robinson yritti tehdä tilaa muitten uskontojen pelastavuudelle viittaamalla siihen, että emme tiedä mitä kaikkea Kristus on. Ylösnoussut Kristus eli Jumalan Logos on nimittäin palannut takaisin Jumalan työ täytettyään tehtävänsä. Tämä Jumala on "Sarguna-Olemus (Sarguna-Being), Oleminen, jolla on kaikki piirteet. Häntä voi palvoa miten kukakin haluaa, vauvana, isänä tai äitiänä". Sen sijaan on kuitenkaan kyseenalaista palvoa sentimentaaliseksi Kristusta ristiinnaulittuna ihmisenä tai vauvana tai samalla tavalla, kuin ihmillistä uskonnnonperustajaa, siis partikulaarina. Minusta oli tavattoman ärsyttävää kuunnella tallaistä teologiaa, jossa lainalemalla sieltä taalit pikkuhiljaa vihjailleen luovutaan siitä kristinuskolle keskeisistä ajatuksista, että Jumala on tunnettavissa nimenomaan ihmiseksi tullessa Pojassaan Jeesuksessa Kristuksessa, partikulaarina. Lutherin mukaan Kristusta pitää nimenomaan palvoa sentimentaaliseksi hänen ihmisyysensä kautta, pienennä vauvana äitiinsä rinnolla, tai ristillä koulevana, sillä siinä Jumala on kohdattavissa. Mutta kosmisena prinsiippinä, kaikkivaltaana Jumalana ihmisen ei voi häntä kohdata, vaan ainoastaan sekoittaa päänsä, jos miettii häntä kaiken sisältävänä "Sarguna-Olemuksena". Robinsonin

oppia on modalismia ja avaa ovet sepposen selälle synkretismille. Oli lohduttavaa kuulla, että useimmat keskustelussa suunsa avanneet pitivät Robinsonin teologiaa outona. Eräskin nigerialainen seminaarin opettaja sanoi vain yksinkertaisesti: "Mitä? Väitättökö, että joku voi pelastua ilman Jeesusta?" Ilmeisesti hän ei kokenut, että tuollainen teologia olisi käytökeloista Nigerian moniuskontossa kontekstissa.

Prof. Walter Altmann (Brasilia) esitelmä perustui sille, että Lutherin mukaan uskolla vastaanotettu vanhurskaus saa aiakaan rakkautta ja sen on oltava rationaalista ja tälläisenä myös yhteiskunnallista oikeudenmukaisuutta edistävä. Prof. Dolamo (Etelä-Afrikka) esitti periaatteessa saman teologisen sanoman kuin Altmann. Hän esitti kuitenkin konkreettisia toimia rakkaudelle. Etelä-Afrikan velat pitää antaa anteeksi; teologisesti siksi, että Kristus viittaa VT:n riemuviuteen, moraaliseksi siksi, että kysyessä on "veriraha", jonka entinen hallitus lainasi apartheidin ylläpitämiseen. Lisäksi hallituksen pitää alentaa veroja ja maailman makrotaloutta tulee muuttua niin, että rikkaat eivät pääse riistämään köyhisiä. Dolamo ilmaisi asian jopa niin, että Etelä-Afrikassa enemmistön taloudellinen ahdinko on *status confessionis*-tasoinen asia.

Kamerunilainen Dr. Joseph Ngah piti esitelmän, joka käsitteili vanhurskauttamista peri-Lutherilaisittain turmiovaltojen voittamisen. Ngah sovelsi kuitenkin Lutherin ajatusta mielenkiintoisesti laajemmalle: Afrikassa turmiovaltoihin kuuluu perinteisen synnin, perkeleen ja Jumalan vihan lisäksi nälkä, imperialismi, omaan maan tyrannit, ekonominen riisto, moraaliset paheet (prostituutio, huumeet, juopottelu, sisällissodat) ja yliluonnollinen paha, eli pahat henget. Kristus on voittanut nämä kaikki kuolemassa ja ylösnuosemukseensa. Ngah teki mielestääni

useampia Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologeja paremmin erottuksen niiden kahden tavan välillä, miten nämä pahat voitetaan: on *iustitia coram deo* ja *iustitia coram mundo*. On *iustitia passiva* ja *iustitia activa*. Vaikka Ngah teki tämän eron, hän painotti myös, että kirron ei pidä tytytä *iustitia coram deo*-vanhurskauteen, vaan sen on myös vakiuttava *coram mundo*-tasolla.

Loppukeskustelussa kukaan ei sanonut miehipiteensä päivistä. Minä sanoin, että ne olivat olleet melko "poliitiset", ts, oli käsitlety lähinnä sosiaalieettistä vastuuta. Niistä esitelmien osista, jotka sisälsivät muutakin, ei juuri keskusteltu. Esitin, että kontekstuaalisuuskysemissä pitäisi ottaa huomioon myös vanhurskautuksen intellektuaalinen ymmärrettävyys valistuksen jälkeisenä aikana. Tällöin kysymyksessä noussee se, miten on suhtauduttava siihen, että modernin tietämyksen valossa kertomus historiallisesta ensimmäisen ihmisparin lankeemuksesta tuntuu hankalalta. Toisaalta vanhurskautusoppi tarvitsee välttämättä käsitteitä *imago dei* ja *peccatum originis*, jotka vielä CA perusteleevät täysin valla ongelmia historiallisella lankeemuksesta. Miten nämä käsitteet ovat ymmärrettävä nykyäikana? On myös ilmeistä, että eri maissa asia ilmetee erilaisena. Eriks malesialainen pastori sanoi minulle, että heidän kontekstissaan on paljon ymmärrettävämpää puhua luumiskertomuksesta ja lankeemuksesta historiallisena faktana, kuin lähteä selittämään, että Jumala on luonut johtamalla evoluutiota haluamaansa suuntaan. Toisaalta USA:laiset osallistujat jakovat kokemukseni siitä, että heidän rippikoululaisilleen Aadam ja Eeva ja heidän lankeemukseensa muodostavat suuren intellektuaalisen ongelman, joka estää monia tajuamasta sitä, mistä ihmisen luomisessa ja lankeemukseissa ja vanhurskautuksessa oikein on kyse.

Raportti Farfa Sabinassa pidetystä konferenssista

Ecclesiology and Ethics. The Church as a Sign in Society in Europe

Pirjo Työrinoja &
Heikki Kotila

Birgittalaisyhteisön kansainvälisessä keskukseissa Farfa Sabinassa pidettiin 12.-15.3.1998 luterilais-katolinen konferenssi *Ecclesiology and Ethics. The Church as a Sign in Society in Europe*, jossa pohdittiin kirkko-opin ja etiikan suhdetta sekä kirkkojen tehtävää muuttuvassa Euroopassa. KUN:n lähettiläminä Suomen evankelis-luterilaista kirkkoa kokouksessa edustivat TT Pirjo Työrinoja ja Dos. Heikki Kotila.

Johdannoksi

Farfa Sabinassa, noin 50 kilometrin päässä Roomasta sijaitseva birgittalaissarven ylläpitämä *Centro Internazionale di Farfa dell'Ordine SS.mo Salvator di Brigida* toimii erityisesti Pohjoismaiden ja Etelä-Euroopan kohtaauspaikkana. Tästä syystä on luonnollista, että keskuksen ekumeenisessä työssä painottuvat erityi-

sesti luterilais-katoliset suhteet, joiden edistämiseen birgittalaisyhteisö on voimakkaasti sitoutunut. Erityisesti sääntökunnan johtaja, äiti Tekla Famiglietti, toimi aktiivisesti tämän tavoitteen hyväksi.

12.-15.3.1995 Farfa Sabinassa pidettiin ensimmäinen luterilais-katolinen konferenssi, jossa tarkasteltiin luterilais-katolisten suhteiden kehittymistä Vatikaanin

toisen kirkolliskokouksen jälkeisenä aikana. Farfa Sabinan konferenssien tavoitteena on tarjota teologeille ja kirkkojen edustajille tilaisuuksia kohtaamiseen, keskusteluun ja ekumeenisen tilanteen arviointiin. Vuonna 1995 pidettyä konferenssia pidettiin ornistuneena ja antoisana. Siellä pidetyt puheenvuorot on julkaistu hiljattain teoksena *Catholic-Lutheran Relations. Three Decades after Vatican II (Studia Oecumenica Farfensi, I, Libreria Editrice Vaticano 1997)*.

Vuonna 1995 pidetystä konferenssista saatujen myönteisten kokemusten rohkaisemana Farfa Sabinassa pidettiin 12.-15.3.1998 toinen ekumeeninen konferenssi, jonka aiheeksi oli valittu *Ecclesiology and Ethics. The Church as a Sign in Society in Europe*. Mukana oli erilaisissa tehtävissä toimivia teologeja Italiasta, Norjasta, Tanskasta, Ruotsissa ja Suomesta. Strasbourgin ekumeenisesta instituutista olivat mukana professorit **André Birmelé** ja **Risto Saarinen**, Englannin anglikaanisesta kirkkosta edustuva tohtori **Mary Tanner** ja Luterilaista maailmanliittoa tohtori **Sven Oppgård**. Kirkkojohtajista olivat mukana Vatikaanin kristityjen ykseyden edistämisen neuvoston johtaja, kardinaali **Edward Idris Cassidy**, Milanon arkkipiispa, kardinaali **Carlo Maria Martini**, Strängnäsin piispa **Jonas Jonson** ja Helsingin kattolinen piispa **Paul Verschuren**.

Konferenssin teema liittyy Kirkkojen maailmanneuvoston piirissä 1990-luvun alussa käynnissä olleeseen laajaan tutkimushankkeeseen "Kirkko-oppi ja etiikka", joka pyrki lähtämään toisiinsa ollilisen *Faith and Order*-komission työskentelyä ja luonteaalan käytännöllisen ORLE-prosessin etenemistä. Tässä KMN:n tutkimusprojektissa julkaistiin vuonna 1993 raportti *Costly Unity* sekä vuonna 1995 raportti *Costly Commitment*. Vuonna 1997 valmistui tutkimus-

hankkeen loppuraportti *Ecclesiology and Ethics*, johon sisältyy myös kolmas osaraportti *Costly Obedience*. Costly-sarjan raporteissa pohditaan kirkon luonnetta moraaliyhteisönä. *Costly Unity* puhuu etiikan kirkkoja synnyttävästä luonteesta, *Costly Commitment* puolestaan näkee etiikan luonteen yhteittä synnyttävänä. Viimeisessä raportissa, *Costly Obedience*, kirkko nähdään moraalikavattaja. Nämä tämä KMN:n tutkimusprojekti lähestyi edetessään luterilaista näkemystä, jonka mukaan yhteiskunnallinen aktiivisuus ei konstituoi kirkkoa, vaan teot vasta seuraavat uskoa. Luterilaisittain ajateltuna kirkko ei voi olla perimmiltään moraaliyhteisö vaan uskonyhteisö. Tämä KMN:n tutkimusprojekti, jossa pohdittiin suhteita sen välillä, mitä kirkko on ja mitä kirkko tekee, antoi taustan Farfa Sabinassa pidetylle konferenssille. Kaikuja Costly-sarjan raporteista oli kuultavissa esityssä puheenvuoroissa.

Konferenssin kulusta

Konferenssin alussa äiti Tekla Famiglietti esitti oman tervehdyksensä, joka ilmäisi jälleenväistä etiikan ja kirkkojen yhteisyyden vahvan sitoutumisen kirkkojen ykseyden edistämiseen. **Peder Norgaard-Hojen** avasi konferenssin, jonka tavoitteeksi on valmistelukomiteassa asetettu niiden haasteiden pohtiminen, joita kirkot joutuvat kohtaamaan muuttuvassa Euroopassa. Poliittiset, sosiaaliset, taloudelliset ja kulttuuriset muutokset, jotka muokkaavat kirkkojen toimintaympäristöä rajusti, asettavat ne uusien haasteiden eteen. Norgaard-Hojen kiinnitti huomiota siihen, miten dogmatiikka ja etiikka kietoutuvat yhteen. Luterilaisittain ilmaistuna vanhurskauttaminen ja pyhitys kuuluvat yhteen. Teologisessa työskentelyssä näiden kahden suhde on ilmaistava oikein.

Konferenssin toinen päivä alkoi luterilaisella messulla, jonka toimitti Strängäsin piispa **Jonas Jonson**. Työskentelyn alussa luettiin paavi **Johannes Paavali II:n** konferenssille lähetämä tervehdys.

Professori **Duncan Forrester** (Edinburgh), joka on itse osallistunut edellä mainitun KMN:n tutkimusprojektiin työskentelyyn ja joka on *Faith and Order*-komission jäsen, käsitteeli kirkko-opin ja etiikan suhdetta ekumeenisesta perspektiivistä. Hän esitti yhteiskunnan katsauksen historian kuluessa muotoutuneisiin erilaisiin ratkaisumalleihin, joiden avulla kirkko on määritellyt suhteensa ympäröivään yhteiskuntaan eri tilanteissa. Forresterin mukaan vanhan kristikunnan romahdaminen ja siihen liittyyvä sekularismi ja pluralismi nousu ovat kirkolle myönteinen mahdollisuus löytää oma, autentinen identiteettinsä. Forrester korosti, ettei paluuta vanhoihin ratkaisuihin kirkon ja valtio suhteessa ole.

Milanon arkkipiispa **Carlo Maria Martini** oli Farfa Sabinassa pidetyn konferenssin huomatuin vieras. Hänen kannoillaan kulkivat televisio- ja lehtimiehet. Karabinierit asettuivat vartioimaan muutten uneliaista pikkukylää, jossa *Centro Internazionale Brigidino* sijaitsee. Kardinaali Martini puheenvuoro lähti liikkeelle siitä pastoraalista todellisuudesta, jossa hän tekee omia työtään. Martini kuvasi ensin sekularisoituvat yhteiskunnan kirkon työlle asettamia haasteita: pluralismia, globaalilta talousjärjestelmä seurauksia sekä postmodernismin luonnetta. Myös Martini näki sekularismin haasteen positiivisena: se auttaa kirkkoa löytämään oman ja aidon kutsumuksensa. Puheessaan Martini kertoi omassa hiippakunnassaan järjestämistään tilaisuuksista, jotka muodostuvat Raamatun tekstin lukemista, luetun tekstin lyhyestä selityksestä ja hiljaisesta rukouksesta. Näistä yksinkertaisista tilanteista on tullut Milanon

ympäristössä hyvin suosittuja, ja ne vettävät erityisesti nuorisoa koolle tavalla, joka muistuttaa Taizén velli Rogerin ja hänen yhteisönsä järjestämien tilaisuuksien suososta. Martinin käytännönläheinen lähtökohta, johon yhdistyi samalla spiritualitetin näkökulma, teki syyän vakuutuksen konferenssin osanottajiin. Italiassa Martinin puheita ja meditaatioita on julkaistu kirjoina, joiden sanotaan myyvän erittäin hyvin. Martinin ajattelella voisi olla annettavaa myös suomalaisille lukijoille, ja onkin toivottavaa, että suomalaiset kustantajat ymmärtäisivät ottaa Martinin tuotantolistalleen.

Piispa **Ivo Fürer** (St. Gallen) pohti Euroopan muuttumista kirkkojen näkökulmasta. Kiireisen aikataulun vuoksi hänen esityksensä supistui lähinnä uusien haasteiden listaamiseksi. Toivottavaa onkin, että hänen puheenvuoronsa ilmestyy aikanaan kirjallisena.

Myös Professori **Inge Lonning** (Oslo) puhui Euroopan muuttumisesta, jota hän pitti Euroopan historiaa ajatellen itse asiassa normaalina asioiden tilana. Kristinuskon asemaa Lonning kuvasi kahtalaisena: se sekä erottaa että yhdistää. Lonning katsoo, että sen kummennemin kattolinne kuin luterilainen kaari ajatelloi eivät ole kyenneet luomaan toimivaa mallia kirkon ja valtion suhteiden järjestämiseksi tai kirkon aseman määritämiseksi kansalaishyväiskunnan osana. Tästä syystä Lonningin edustaman kannan mukaan kirkkojen yhteisöön ei tulisi edes pyrkia vaikuttamaan poliittisesti. Hän torjuu ajatuksen, että kirkot olisivat moraalisia vaikuttajia. Vastuu on sen sijaan niillä yksityisillä kristityillä, jotka ovat kirkkojen jäseniä. Lonning tiivisti visionsa: "Tulevaisuudessa kristillinen vaikuttus eurooppalaiseen yhteiskuntaan toteutuu niiden kansalaisten kautta, jotka uskovat Kritukseen." Lonningin puheenvuoro herätti keskustelua, sekä yleiskeskustelussa että päävällispöy-

dässä. Sekä katoliset että luterilaiset katsovat, että kirkon tulee tarvittaessa esiintyä ja vaikuttaa myös yhteisöön ja käyttää niitä mahdollisuksia, jotka sillä voi olla.

Kolmas kokouspäivä, lauantai 14.3. aloitettiin katolisella messulla kardinalli **Erward I. Cassidyn** johdolla. Saamamediaatiossa hän otti kantaa katolisen kirkon ajankohtaiseen keskusteluaiheeseen eli mahdolliseen uuteen mariologiseen dogmiin (*co-redemptoris*), eikä pitänyt sen syntymistä toivottavana.

Aamupäivällä professori **Gösta Hallonsten** (Lund) piti alustuksen aiheesta Kirkot Jumalan valtakunnan merkkinä ja prof. **Jan-Olav Henriksen** (Oslo) Kirkot Valtakunnan merkkeinä.

Hallonsten muistutti, että otsikko sisältää viitteitä laajaan ekumeeniseen keskustelukonaisuuteen, jossa on käsitelty kirkkoja sakramenttiria sekä merkkiniä ja instrumenttinä. Hallonsten viittasi Raamatun ja muistutti, että Jeesuksen merkit ovat aina myös Joonaan merkkejä. Myös kansainvälisessä luterilais-katolisessa dialogissa valmistunut keskusteluasiakirja "Kirkko ja vanhurskauttaminen" on käsitellyt aihetta. Hallonsten mukaan kukaan ei kiistä sitä, että kirkko välittää pelastusta. Jo Vatikaanin toinen konsili *De ecclesia* -konstituutiossa toteaa: "... Kirkko voidaan varsin huomattavan yhtäläisyyden takia verrata lihaksi tulleen Sanan salaisuuteen. "Inhimillinen ja jumalallinen tekijä ovat kaikessa kietoutuneet toisiinsa."

Ekumeenisessä dialogissa tulisikin nyt ottaa eettiset kysymykset uudella tavalla esiin. On kuitenkin varottava tekemästää liian pitkälle meneviä johtopäätöksiä esimerkiksi asiakirjan "Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta" pohjalta. Kun tarkastellaan "merkki"-keskustelua on muis-

tettava, että se viittaa aina myös asiaan. Nämä ovat sitoutuneet ja kietoutuneet toisiinsa. Kirkosta kyseenollen merkki on aina nähtävä yhteydessä sakramentaaliseen todellisuuteen, josta kirkko saa identiteettinsä. Kolmiyhteinen Jumala on itspelastuksemme. Vaikka kirkko ensi näkemältä on konkreettinen, se viittaa kuitenkin kaikessa kolmiyhteiseen Jumalaan. Kaiken tämän yllä on kuitenkin Joonaan merkki. Kirkon on kuitenkin myös kaduttava (mitä nykyinen paavi on korostanut).

Costly-dokumenttien puute Hallonstenin mukaan on siinä, että ne lähes tyystin jättävät mainitsemasta kirkon pyhyyden, jolloin kolmiyhteisen Jumalan läsnäolon kokonaisuus jää peittoon. Hallonsten päätyikin alustuksessaan "kirkko merkkinä"-keskustelun sijasta suosittamaan kirkon ymmärtämistä sen sakramentaalisuudesta käsin. Siinä transsidentitiset ja immanentiset elämämme osa-alueet kohtaavat. Tässä yhteydessä meidät on kutsuttu toimimaan ja kysymykseme jää silloin antropologia, joka voi avata laajempaa ymmärtämystä eettisiin ratkaisuihimme.

Jan-Olav Henriksen aloitti korostamalla, ettei kirkko voi identifioida Jumalan valtakuntaan. Kuitenkin joku yhteys on olemassa (hän viittasi laajaan signum et res -keskusteluun). Hän lainasi myös uuden ajan teologia *Tillichia*, jonka mukaan symboli osallistuu siihen, mitä se merkitsee. Lutherin mukaan peruselementti on usko. Hyvät teot tekevät Jumalan läsnäolevaksi. Etiikka ja ekklesiologia ovat valtakunnan erottamattomia elementtejä, kaikessa kuitenkin on nähtävissä ykseyden puute ja toisensa hyväksymättömyys. Kirkon tulisi omata uusi identiteetti ja toimia Jumalan valtakunnan lahjojen "stuerttina" tälle ajalle ja ihmiskunnalle. Merkinä oleminen on todistamista sanoissa ja teoissa.

Ongelmamme on Henriksenin mukaan tällä hetkellä ennen kaikkea siinä, että objektiiviset moraaliarviot ja suhteutuskohteet ovat lähes havaitsemattomissa ja tunnistamattomia, individualismista ja subjektiivisuudesta on tullut määrävä tekijöitä eettisessä ajattelussa ja päätsenteossa. Tässä tilanteessa tarvitsisimme ennen kaikkea tajua yhteisöstä ja yhteisöä itselleemme.

Iltapäivällä oli päätöspaneeeli teemanaan "Kirkot merkkeinä Jumalan valtakunnasta Euroopan transformaation kontekstissa". Pyörän pöydän keskusteluun osallistuivat prof. **Leonardo Emberti** (Roma), tri **Sigfried von Kortzfleisch** (Hamburg), prof. **Hans-Olof Kvist** (Turku), prof. **James Puglisi** (Centro pro Unione, Rooma) ja johtaja **Niels Thomsen** (Logumklosteret).

Prof. Emberti edusti *Communità di S. Egidio*. Hänen mukaansa kirkon tulisi olla nykytilanteessa ennen kaikkea yksityisen merkki. Hän vertasi Eurooppaa naiseen, joka synnyttää kaksi lasta: pelon ja toivon. Hän näki Euroopan tulevaisuuden ennen kaikkea vanhenevien ihmisten tulevaisuutena. Eletään pidempään, mutta entistä merkityksettömämmän. Ollaan heikkoja, vaikka ei missään mielessä haluta riippuvaisuutta. Tämä merkitystä ei ole ajateltu aiemmin. Heikkona oleminen on kuitenkin Raamatun ytimessä, vanhukille ja heikoille ei kuitenkaan arneta roolia ympärillämme.

Sigfried von Kortzfleisch käsitteili perin persoonalisessa puheenvuorossaan seuraavia raamatunkohtia (Ps. 1:1; Matt 28:18-20; Luuk 16:9; 1 Kor 12 ja San. 1). Kyseisten raamatunkohtien metsiskeleminen voisi hänen mukaansa avata tietä tulevaisuudelle, joka muuten on kaiken riiston, sodan, alistamisen ja paineen alainen.

Prof. Kvist piti luonteeltaan dogmaattisen esityksen tunnustuskirjojen, konsiliien ja Lutherin ajattelun pohjalta. Päätöspaneeelin muiden puheenvuorojen luonne oli kuitenkin täysin toisenlainen. Puheenvuoro olisikin palvellut paremmin koko ukseen alkuvaiheissa prolegomena tee maan, nyt se jäi – painoarvostaan huolimatta – täysin irralliseksi. Myös Kvistin sinnikäät vetoomukset käynnistää keskustelua luonnollisen lain eri ulottuvuuksista eivät saaneet vastakaikua. Niels Thomsen puolestaan puhui uskon, toivon ja rakkauden ulottuvuuksista (1 Kor. 13) ja hengen hedelmistä (Gal. 5:22) sekä opetuslasten kysymyksistä (Matt. 11).

Ehkä mielenkiintoisimman paneelipuheenvuoron piti isä James Pugliesi (Centro pro Unionesta). **Paul Ricoeuria** lainaten hän totesi, että sanat puhuvat siitä, mihin ne viittaavat. Nyt kirkkojen tehtävää olis muistojen parantaminen. Jos me todella haluamme kristityjen ykseyttä ja yhteyttä meidän tulisi kuunnella toistemme kertomuksia. Meidän on ensin parannettava muistojamme. Menneisyyttä ei voi peruuttaa, tai pyyhkiä pois, mutta haavat voidaan jotenkin parantaa. Meidän on nyt yhdessä kirkkoina kysyttävä, miten historiamme tulevat sovitetuksi. Narratiivisuuteen tukeutuen Pugliesi kehotti meitä nyt tarkkaan kuuntelemaan toistemme kertomuksia. Meidän on tunnistettava itsemme myös toisen kertomuksesta, meidän on etsittävä kirkkojen ha jaannuksesta myös yhteistä kertomusta ja kuultava toistamme. Tässä kuuntelemisessa meidän on kuultava myös oma osuutemme toisen kertomuksessa ja tunnistettava se.

Tavoittelemassamme kertomuksessa ei ole tällöin kysymys uudesta historiasta, vaan yhteisestä kertomuksesta, jonka molemmat osapuolet jakavat. Meidän on kirkkoina kysyttävä omaa osuuttamme toistemme historiassa ja löydettyä men-

neisyyden tapahtumien yhteinen lähtökohta ja tulkinta. Kirkkojen historiaa ja niiden tarinoita pitää voida kertoa vastavuoroisesti, samalla meidän on etsittävä anteeksianto muotoja etsiessämme yhteistä sovitusta. Anteeksianto on silloin tuoretta uudelleennäkemistä (revision). Se on mielikuvitusta ja sympatiaa, ajan tajua ja elämistä nykyhetkessä. Kysymyksessä ei ole menneisyyden kiillottaminen vaan sydänten uusi näky. Pugliesin mukaan on selvää, ettei tällainen ekumenia voi toteuttaa ilman katumusta, itsekieltäytymistä ja uudelleenmuotoutumista. Positiivisena esimerkinä onnistuneesta lähestymistavasta tässä ongelmaviidakossa hän mainitsi *Croupé de Dombesin*.

Loppuarvio

Kokouksen puheenvuorot tullaan aikanaan julkaisemaan birgittalaisjärjestön julkaisusarjassa *Studia Oecumenica Farfensi*. Kokouksen loppuarviona voitaisiin todeta, että tematiikan käsittely jai vajaaksi. Pääsynä ehkä oli se, että mukana ei ollut historioitsijoita, sosiologeja ja uskontotieteilijöitä... ylipäätään henkilöitä, jotka olisivat voineet analysoida otsikon määreiden "in society, in Europe" osoittamaa tilannetta.

Asioiden polttavuus ja Euroopan muutosprosessin todellisuus ovat kuitenkin valtaisa haaste kirkolle toimia yhdessä. Ei-kristilliset uskonnnot vahvistavat jälensijaansa myös kasvavassa määrin ja dialogikin niiden kanssa on vasta alullaan.

Kokouksessa oltiin yksimielisiä siitä, että keskustelua "ekklesiologia ja etiikka" -teemasta tulee jossain muodossa jatkaa, ehkä ottaen tämän hetkisiä spiritualiteettili kuluivia liikkeitä huomioon. Kokous kaikkineen ehkä jätti enemmän kysymyksiä kuin vastauksia, mutta tämän laatuiset kohtaamiset ovat eittämättä tarpeen kirkkojen etsiessä toisiaan. Kokouksen lopputunnelmia kuvaavaa oli kardinalli Cassidyn lausahdus: "Tullessani täenne tiesin, mikä kirkko on, nyt en enää ole varma siitä ja mitä on olla kristitty!"

Kokouksen jälkeen allekirjoittaneilla oli mahdollisuus vierailla Centro pro Unionen kirjastossa, jossa saimme ajankohtaista tietoa ekumeenisistä asiakirjoista ja mm. luetteloon kaikista Vanhurskauttarnis-julistukseen kohdistetuista kannanottoista, joita heillä oli yhteensä 48 eri nimikettä. Birgittalaisjärjestön – samoin kuin Centro pro Unionenkin – seminaareja on syytä seurata ja osallistua yksityyden et-sintään myös tässä muodossa. Ilmiselvästi kokouksilla on suuri painoarvo erityisesti katolisen kirkon puolella. Samoin syvempi *Communità di S. Egidion* toimintatilan tutustuminen voisi tuoda uusia virikkeitä myös Suomen kirkolliseen elämään.

Suomen ev.-lut kirkon ja Suomen ortodoksisen kirkon väliset neuvottelut Joensuussa 19.-20.4.1999

Sakramentit ja pyhät toimitukset

Juhani Forsberg

Luterilaisen kirkon käsitys sakramenteista ja pyhistä toimituksista on ymmärrettävissä historiallisesti yhtenä osana lännen kristikunnan hengellistä perintöä. Miten se liittyy lännen kristikunnan pääuoman, roomalaiskatolisen kirkon tradition ja oppiin ja poikkeaa siitä, on pääpiirteissään tunnettu. Tässä yhteydessä ei liene mielekästä lähteä esittelemään täitä historiallista murrosta ja kehitystä yksityiskohtaisesti.

Luterilaisen kirkon käsitys sakramenteista ja pyhistä toimituksista perustuu Pyhään Raamattuun ja sitä selittäviin luterilaisiin tunnustuskirjoihin, mutta tämän peruslähtökohdan esittäminen ei riitä tyhjentävästi selittämään sitä, mitä luterilaiset kirkot sakramentiteologiasta nykyään opettavat ja sitä käytännössä toteuttavat. Ekumeenisen kehityksen myötä sakramentiteologiassa on tapahtunut muutoksia, jotka osittain perustuvat ekumeenisen työskentelyn siimuloimaan oman tra-

dition syvempään ymmärtämiseen ja osittain ekumeenisesta kehityksestä saatuihin virkkeisiin. Näistä uusista virikkeiden antajista voisi mainita uuden suomalaisen reformaatioturkumuksen sekä asiakirjan "Kaste, ehtoollinen ja virka", yhden merkittävinä etäisyyksinä ekumeenisistä asiakirjoista viime vuosikymmeniltä. Pyhien toimitusten kohdalla on puolestaan tapahtunut niin voimakasta kehitystä, että tilanne luterilaisessa kirkossa on niiden osalta huomattavissa määrin toinen kuin vielä muutama vuosikymmen sitten.

Seuraavassa on tarkoitus esittää luterilainen käsitys sakramentista, sakramenteista ja kirkollisista toimituksista sekä yritystä valaista, mikä niissä on yhteistä ja miten ne mahdollisesti poikkeavat toisistaan.

Luterilaisen käsityksen mukaan Jumala ei puhu (ainostaan) suoraan yksittäisen ihmisen sydämeeen vaan hän puhuu ja toi-

mii maailmassa ja kirkossa havaittavien (näkyvien) ja välineiden kautta. Näitä välineitä on kutsuttu nimittämään *armon-välineiksi*, koska niiden tarkoitus on välittää syntiselle ihmiselle pelastus sekä vahvistaa häntä pyhittymisessä pelastksen täytyymykseen asti. Armonvälineitäh ovat Jumalan sana ja sakramentit. Vaikka myöhemmässä luterilaisuudessa on esiintynyt useita tulkintoja, joissa sana ja sakramentit ovat suhteutetut toisiinsa siteri, että sana on asetettu sakramentin yläpuolle tai että sakramentti on muulla tavoin tulkittu yksinomaan sanasta käsin, sanan ja sakramentin suhde on reformaation alkuperäisen tarkoitukseen mukaisesi ilmaistava toisin, niin että niiden suhteeseen liittyvä tietty vastavuoroisuus tulee oikein ymmärretynä. Sakramenti on siiän mielessä riippuvainen Jumalan sanasta, että ilman sanaa ei voi olla sakramentiakaan, mutta toisaalta myös kän Jumalan sana ei ole vain suullinen tai kirjallinen viesti jostakin asiasta, johon sana vain

viittaa. Jumalan sana on "elävä ja väkevä" (Hepr. 4:12). Se on sana, joka "ei tyhjänä palaa vaan täyttää tehtävän, jonka minä sille annan" (Jes 55:11). Jumalan sana pitää sisällään sen mihin se viittaa ja saa aikaan sen mitä varten Jumala on lausunut sanansa. Tämä koskee sekä Jumalan luovaa että pelastavaa toimintaa. Toisin sanoen: sakramenti ei voi olla ilman Jumalan sanaa, mutta myös Jumalan sana on sakmentaalinen todellisuus.

Tätä vastavuoroisuutta on luterilaisessa teologiassa ilmennetty usein eri tavoin. Sakramenti on luonteeltaan "näkyvä" tai "ruumiillista" sanaa, mutta sana on olemukseltaan sakmentaalinen kuva¹.

Sakramentiin kuuluu sanan ohella *aine* tai *elementti*, jonka ei välttämättä tarvitse merkitä ainetta *materiana*. Tähän liittyy joka tapauksessa luterilaiselle sakramentiteologialle keskeinen sakramentin määritelmä, joka on peräisin kirkkoisä Au-

1 Lutherin käsitystä sanasta kuvana ja sanan sakmentaalisuudesta analysoi Tuomo Mannermaa artikkelissaan. Sana ja kuva, eleet ja riitti. Kasuallat julistavina toimituksina, TA 3/1996, s. 204-207. Seuraavassa muutama keskeinen sitaatti Lutherilta:

Ja tämä on se, mitä kutsun sakmentaaliseksi tavaksi, nimittäin että kaikki evankeliumin sanat ja kaikki evankeliumin historiat ovat tietyllä tavalla sakramenteja eli toisin sanoen merkkejä, joiden avulla Jumala vaikuttaa uskovissa sen, mitä nuo historiat merkitsevät (WA 9, 440,2-5). ... niin ovat myös Kristuksen sanat sakramenteja, joiden välityksellä hän vaikuttaa meidän pelastukseksemme. Siksi evankeliumi on ymmärtävä sakmentaalista so. Kristuksen sanoja on meditoitava kuten symboleja, joiden välityksellä annetaan itse se vanhurskaus, voima ja pelastus, josta sanat välittävät tiedon. (WA 9, 440,7-12).

Mannermaa eritteli Lutherin käsitystä sanasta kuvana seuraavasti: Tulkintansa sanan sakmentaalisuudesta Luther esittää selittäessään nimenomaan kuva Mariasta Jeesus-lapsi sylissään. Tämä kuva on sakramenti, joka vaikuttaa, että se, mistä tämä kuva puhuu, tapahtuu myös katsojassa itsessään... Kuva Jeesus-lapsesta ja Mariasta osoittaa, että evankeliumin kuva on sanallista ja evankeliumin sana kuallista. Jumalan sana on itsessään kuva.

Lutherin käsitys Jumalan sanan kuallisuudesta ja sakmentaalisuudesta jälj myöhemmässä luterilaisuudessa unohtuksiin. Eniten siihen luonnollisesti vaikuttii luterilainen ortodoksia, jonka mukaan seurakunnan jäsenet ovat kuulijoita, joita pappi opettaa kirjoitetun ja saarnatun sanan välityksellä. Pietismi ja valistus omalla tavallaan vahvistivat täitä kehitystä.

gustiukselta ja esiintyy luterilaisissa tunnustuskirjoissa toistuvasti: "Sana liitty aineeseen ja niin syntyy sakramentti" (Accedit verbum ad elemntum et fit sacramentum).

Sakramentin muodollisia määritelmiä tärkeämpää on, että ne ovat toimituksia, joista on olemassa Jumalan käsky (mandatum) ja joihin liittyy Jumalan armon lupaus. Tämän määritelmän primaarisuus sakramentin muodolliseen määrittelmään nähdessä tulee ilmi siinä, että sakramenteihin on varsinkin luterilaisen reformaation varhaisvaiheessa luettu myös absoluutio eli synneistäpäästö, vaikka siinä ei olekaan läsnä "elementtiä" kuten kasteessa ja ehtoollisessa.² Sakramentilla tulee siis olla Kristuksen asetus, siihen liittyvä pelastuksen lupaus, ja sakramentalinen merkki, jotta se voisi olla sakramenti saanen varsinaisessa merkityksessä.³

Juuri sen tähden, että sakramentiin varsinaisessa merkityksessä liittyy Jumalan pelastuksen lupaus, läsnäolo ja vaikutus, luterilaisessa kirkossa ei voida pitää esimerkiksi ordinaatiota eli papiksivihkimystä ainakaan samalla tavalla sakramenttina kuin kastetta ja ehtoollista, koska se ei välitä vastaanottajalleen mitään erityistä

pelastusvaikutusta. Asia on kuitenkin näin vain jos sitä tarkastellaan individualisti-sesti. Jos pappisvihkimystä tarkastellaan kirkon kannalta ja koko Kristuksen kirkko palvelevana virkana, voidaan ensiksin havaita, että se on kirkossa välttämätön evankeliumin julistamisen ja sakramentien hoitamisen virkana. Tällöin se on erässä mielessä myös pelastuksen väliämisvirka, eli siihen sisältyy sakramentalinen ulottuvuus. On myös pidettävä mielessä, että evankelis-luterilaisen kirkon pappisvihkimykseen sisältyy tietty "lähtemätön luonne", koska pappisvirasta eronnutta tai erotettua ei ordinoida uudelleen, jos hän uudestaan pyytää tai saa pappisviran. Suomen ev.-lut. kirkossa ei ole kuitenkaan olemassa tästä täsmällisiä opillisia määritelyjä.

Koska sakramentiin liittyy aina lupaus pelastuksesta, se on olemukseltaan Jumalan lahja. Vaikka sakramenti on aina ihmisen toimittama ja ihmisen vastaanottama, ihmisen ei tee sakramentissa mitään sellaista, jolla hän ansaissi pelastuksen. Tässä mielessä sakramenti eroaa luterilaisen käsityksen mukaan esimerkiksi rukouksesta, jolle on tunnusomaista Jumalan ja ihmisen yhteistyö. Rukoukseen kuuluu Pyhän Hengen toiminnan lisäksi myös

ihmisen uhri.⁴ Tosiin tämä koskee siltä osin myös ehtoollisen sakramenttia, kuin se on ymmärrettävä eukaristiana, kiitosuhrina.

Sakramenti ja usko kuuluvat yhteen. Usko ei kuitenkaan tee sakramenteja päteviksi, vaan niiden pätevyys riippuu yksin Jumalan käskystä ja lupauksesta. Kas-te ei tule vääräksi siitä, uskooiko kastettava vai ei, eikä ehtoollinen muutu tavalliseksi ateriaksi sen kohdalla, joka ei usko. Sakramentit ovat päteviä *ex opere operato*, mutta niiden "vaikutus" ja "hyöty" tulee sakramentien vastaanottajan osaksi vain uskon kautta.

Tähän mennessä on ollut pääasiassa puhetta vain sakramenteista sanan varsinaisessa merkityksessä. Edellä on jo kuitenkin käynyt ilmi, että alun perin luterilaisuudessa tilmä ei merkinnyt sakramentien jyrkkää rajoittamista kahteen tärkeimpään sakramentiin. Luterilaiset tunnustuskirjat pitivät rippia sakramenttina, eikä niissä suljeta pois mahdollisuutta, että pappisvihkimys ja aviolitto olisivat sakramenteja. Tämä hälyvyys perustuu siihen tosiasiin, ettei uskonpuhdistus lyönyt täysiin lukoon sakramentin määritelmää. Tunnustuskirjoja vielä selvermin tämä avoimuus näkyi Lutherin kirjoituksessa "Kirkolliskokouksista ja kirkosta", jossa hän sanoo, että esimerkiksi rukous

ja risti (s.o. kristityn kärsimys) voivat olla sakramenteja riippuen siitä, miten sakramenti määritellään.⁵ Selvästi kuitenkin on, ettei luterilainen kirkko suostunut sitoutumaan roomalaiskatolisen kirkon määrittelemään ja erityisesti Firenzen (1439) ja Trenton (1545-1563) kirkolliskokouksissa vahvistamaan seitsemään sakramentiin.

Viime vuosikymmenien ekumeenisessä keskustelussa on sakramentin käsittää laajennettu itse kristillisen uskon perustaan. Jo toisen maailmansodan aikana kehittyi roomalaiskatolisessa kirkossa käsitys kirkosta "perussakramenttina". Raamatun ja vanhan kirkon teologian tutkimuksen pohjalta on päästy kuitenkin vielä pitemmälle. "Varsinaisen alkusakramenttina eli -mysteerinä pidetään itse Jumalihmistä, Jeesusta Kristusta, jonka kerataikaiset pelastushistorialliset työt nykyistivät eri sakramenteissa ja kohdistuvat niissä yhä uusiin ihmisiin. Samalla on päästy irti yksipuolisen yksilöllisestä (individualisesta) sakramentin käsittämestä: sakramenti ei koske vain yksilöä, vaan seurakuntaa ja luo ja pyhittää tätä seurakuntaa. Siksi itse kirkko on tavallaan Alkusakramentiin eli Alkumysteeriin (Kristukseen) viittaava perussakramenti, jonka elämää eri sakramenttitoimitukset ovat.⁶

2 Reformaation varhaisvaiheessa Luther piti absoluutiota selkeästi sakramenttina, ja Melanchthonin kirjoittamat Augsburgin tunnustus ja sen Puolustus tekevät samoin. Kirjasan Kirkon Baabelin vankeudesta Luther rajoittaa sakramentit ahtaassa mielessä kahteen, kasteeseen ja ehtoolliseen, mutta esimerkiksi myöhäisessä Genesis-luennossaan (1535-1545) hän mainitsee käytännöllisesti katsoen aina kasteen ja ehtoollisen rinnalla absoluution.

3 Tässä yhteydessä ei ole mielestiä olennaista, mitä nimitystä sakramentista käytettiin. Luterilainen kirkko käyttää lännen perintein mukaisesti latinalaisperäistä sanaa sakramenti, mutta mitään periaatteellista syystä ei liene olla käyttämättä siitä myös uusitestamentillisista kreikkalaisperäistä ilmaisua mysteeri. Ekumeenisessä liikkeessä on sakramentista käytetty paljon myös klassista ilmaisua vaikuttava merkki, jolloin ilmaisu erottuu pelkästä merkistä, joka vain viittaisi johonkin asiaan, jota se merkitsee.

4 Juhani Forsberg, Rukous tekona, uhrina ja jumalanpalveluksena. Tapio Lampinen (toim.), Rukous ja jumalanpalveluselämä. STKSJ 162, Helsinki 1988, s. 29-41.

5 Ks Von den Konziliis und Kirchen. Martin Luther, Studienausgabe Bd 5. Leipzig 1992, s. 605-606.

6 Riitta & Seppo A. Teinonen, Ajasta ylösnuosemukseen. Helsinki 1976, s. 250. Vaikka käsitys kirkosta perussakramenttina on Vatikaanin II konsiliaan jälkeen tullut keskeiseksi roomalaiskatolisessa kirkossa, se ei ole ristiniidassa luterilaisen katsomuksen kanssa, jos se ankkuroidaan selkeästi kristologiaan.

Vaikka nykyisin on yleistymässä ajattelu, että ei ole tarpeen yrityttää määritellä sakramenttia sillä tavoin muodollisesti ja ehdottomasti, että se rajautuu kokonaan muista pyhistä toimituksista, sillä luterilaisen käsityksen mukaan on joitakin tuntomerkkejä, joita muilla pyhillä toimituksilla ei ole.

Edellä on jo tullut muutamia tähän liittyviä näkökohtia esiin, mutta sakramenttien suhteessa muihin pyhiin toimituksiin yksi ero on erityisen tärkeä. Sakramentit (kaste, ehtoollinen, absoluutio) ovat "vaikuttavia merkkejä" ja niihin sisältyy ehdottoman varma pelastuksen lupaus. Sakramentit siis itse vaikuttavat vastaanottajansa pelastavalla armollaan ja niihin sisältyvään lupaukseen kristitty voi ehdottaa luottaa. Pyhä toimitukset välittävät myöskin sanallisena julistuksena, rukouksena ja symbolisena toimintana Jumalan armon lupauksen, joka otetaan uskossa vastaan ja joka vahvistaa uskovaa kilvoituksessa ja pyhityksessä. Ne eivät kuitenkaan ole sillä tavoin "varmoja" tai "vaikuttavia" merkkejä kuin sakramentit.⁷

Pyhillä toimituksilla tarkoitetaan tässä yhteydessä sakramenttien lisäksi luterilaisessa kirkossa toimitettavia kasualioita. Niitä on useampaa tyyppiä. Useimmat niistä kohdistuvat henkilöihin, mutta ne

voivat liittyä myös esineisiin. Henkilöihin kohdistuvista kasualioista konfirmaatio, pappisvihkimys ja avioliittoon vihkiminen ovat reformaatiota varhaisemman tradition mutta myös sisältönsä vuoksi jossakin mielessä "lähempänä" varsinaisia sakramenteja kuin muut toimitukset.

Luther esimerkiksi torjui käsityksen konfirmaatiosta varsinaisen sakramenttina, koska siitä ei ole Raamatussa selvää asteutta. Konfirmaatiosta puuttuu hänensä mukaansa erityinen jumalallinen asetus ja lupaus, eikä siihen sisälly sellaista "varmuutta" pelastuksesta kuin varsinaisiin sakramentteihin. Konfirmaatio oli tästä huolimatta eräänlainen *sakramentaalia* (cerimonia sacramentali), jonka toimittamisessa on keskeistä konfirmoitavan pyhittäminen Jumalan sanalla ja rukousella sekä kätten päälepanemisella. Konfirmaatio ei ole itsenäinen sakramenti, vaan se on kasteeseen liittyvä sakramentaalia. Se ei "vahvista" kastetta siinä mielessä, että se toisi siihen jotakin sisällöllisesti uitta, mutta siinä tapahtuu kastetun pyhittäminen, hänensä vahvistamisenä kilvoittelussa ja yhteisen pappeuden sisältämän kutsumuksen täyttämisessä.⁸ Avoliitto on luterilaisen käsityksen mukaan "maallinen" instituutio. Se kuuluu

ennen muuta "yhteiskunnallisen järjestysken" piiriin.⁹ Tämä ei kuitenkaan tarkoita, ettei avoliitolta ja avioliittoon vihkimiseen olisi myös "hengellistä" sisältöä. Melanchthon katsoi mahdolliseksi pitää avioliittoa sakramenttina¹⁰, ja Luther sisällyttää Traubüchlin siihen vihkiavaan pääösrukoukseen ajatuksen, jolla on selvästi sakramentiteologinen luonne: "sinä joka... annat avoliiton kuvata rakkaan Poikasi Jeesuksen Kristuksen ja kirkon, hänensä morsiamensa, välisten rakkauden salaisuutta".¹¹ Tämä analogiahan on niihin kirkkojen opetuksessa se teologinen ydin, joka tekee avoliitosta sakramentin. Avoliiton konstituenttiina on avioopuloiden keskinäinen, vastavuoroinen, omasta luopuva ja itsensä lahjoittava rakkauks. Avoliitto ja avioliittoon vihkiminen vahvistavat puolisoita heidän kristillisen kilvoituksensa toteuttamisessa.

Sairaan voitelu, jota ei ole Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkollisten toimitusten kirjassa, on kuitenkin kirkon hyväksymä käytäntö, milloin kirkon jäsen sellaista toimitusta papilta pyytää. Se ei siis ole kirkkomme virallinen sakramenti, mutta sen sakramentalinen luonne on ilmeinen.

Hautaansiunaaminen on eniten käytettyistä kasualioista se, jolla on kenties vähiten sakramentalista ulottuvuutta. Se johdetaan luonnollisesti jo siitä, että se ei kohdistu elävään vaan jo ajasta ilisyyteen siirtyneeseen. Luther ei muotoillut hautaan-

siunaamiskaavaa, josta näkyisi hänen käsityksensä siunaamisen tarkoituksesta. Muussa yhteydessä hän kuitenkin korosti, että hautaan siunaaminen tulee suorittaa kunnioittavasti uskomme "iloisimman" artiklan, ylösnuousemukseen kuolleista, kunnaksi ja ylistykseksi.¹² Hautaan siunaamisella on myös vahva yhteytensa kasteeseen, koska kaste merkitsee ihmisen hautaamista Kristuksen kuolemaan. Kastehetkestä alkaa kuolemisen ja ylösnuousemisen prosessi, joka jatkuu kuolemaan saakka. Kuolemassa on kysymys kasteessa alkaneen muutosprosessin ajallisesta päätkösestä, joka on samalla portti ylösnuousemukseen ja ikuiseen elämään.¹³ Muista henkilöihin kohdistuvista toimituksista voisi mainita erityyppisiä siunaustoimituksia, joiden käyttö on selvästikin lisääntynyt Suomen ev.-lut. kirkossa. Näitä ovat perinteisten virkoihin nimitetyt lisäksi seurakunnallisten luottamus-henkilöiden tehtäviinsä siunaaminen, sekä ihmisten siunaaminen heidän elämänsä merkittäväissä siirtymävaiheissa. Joissakin seurakunnissa on tullut tavaksi, että lapsen lähtiessä kouluun ensimmäiselle luokalle hänellä on siunaataan. Nämä toimitukset eivät ole tietenkään sakramenteja, mutta epäilemättä niihin sisältyy Jumalan sanan lukemisen, rukouksen ja siunauksen tähden uskoa, pyhystä, kutsumuksen täytämistä ja kilvoitusta vahvistava ulottuvuus.

7 Tämä distinktio perustuu Simo Peuran artikkeeliin Kasualiat luterilaisen luomisteologian näkökulmasta, TA 3/1996, s. 209-221. Huomattakoon, että Suomen evankelis-luterilaisella kirkolla ei ole normatiivista eikä muutenkaan kirkon virallisissa elimissä hyväksyttyä pyhien toimitusten teologiaa. Parhaillaan työskentelevä käsikirjakomitea on kuitenkin hahmottelmassa tällaista teologiaa toimitusten kaavoja koskevien ratkaisujensa perusteluksi.

8 Ks. Peura 1996, s. 213.

9 Luther, Traubüchlin. Ks. Tunnustuskirjat s. 318.

10 Apologia XII, Tunnustuskirjat s. 187.

11 Tunnustuskirjat s. 320.

12 Peura 1996 s. 218, Friedemann Merkeliin viitaten.

13 Ks. Peura 1996, s. 218.

Kirkossamme on käytössä myös esineisiin, erityisesti kirkkorakennuksiin ja sen tärkeimpiin esineisiin liittyviä vihkitoimittuksia sekä kodin siunaaminen. Näitten toimitusten yhteydessä on korostettu, että olennaista niissä on Jumalan sana ja rukous. Tätä näkökulmaa korostavat teologit ovat usein muistuttaneet, että nämä vihkimiset ja siunaamiset eivät saa aikaan mitään esineellistä pyhyttää, koska kirkkomme ei tunne "aineellista armoa". Saksalainen luterilainen teologi Peter Brunner on puolestaan korostanut, että varsinaisen käytön ulkopuolella kirkko on tavallinen rakennus ja alttarit tai tavallinen pöytä.¹⁴ Tämä jyrkkä vaihtoehto ei kuitenkaan ole hedelmällinen ratkaisu näiden toimitusten hengellisen luonteen määrittelemiseksi. Vähintäänkin niissä tapahtuu esineiden erottaminen pyhään käyttöön, jolloin niitä ei saa käsitellä niiden käytölle sopimattomalla tavalla. Toiseksi niihin liittyvä pyhyttä ei ole välttämättömiä määritellä minkään erityisen filosofian (esim. Aristoteleen) avulla siten, että olisi ratkaistava, syntyykö niihin mitään pyhää habitusta tai kvaliteettia vai ei. Asiaa voi lähestyä tässä mielessä parhaiten kristillisen symbolin käsiteestä, jolloin niihin liittyvän pyhyden ontologisen luonteen voi jättää rauhassa pyhäksi salaisuudeksi.

Kirkon ykseyden näkökulmasta luterilaisen tunnustus tekee eron välttämättömän ja ei-välttämättömän välille. Välttämättöntä kirkon ykseyteen on yksimielisyys sanoista ja sakramenteista. Muut pyhät toimitukset eivät kuulu ykseyden välttämättömen edellytysten piiriin. Niissä saa olla erilaisuutta, joka ei särje kirkon ykseyttä. Erojen salliminen ei kuitenkaan merkitse, että pyhät toimitukset olisivat kirkon elämälle yhdentekeviä asioita. Niiden yhteydessä on aina kysyttävä, millä tavoin ne palvelevat kristityjen osallisuutta pelastukseen, eli vanhurskauttamiseen, kilvoitukseen, pyhitykseen ja iankaikkiseen elämään. Luotu todellisuus on syntyinlankeemuksesta huolimatta Jumalan kädestä lähteneenä hyvää ja Jumalan lahja. Sinänsä se ei tarvitse erityistä pyhittämistä. Jumala itse on kaikilla läsnä luodussa todellisuudessa. Vain silloin kun luomisen lahja tulevat pelastuksen välineiksi ja symboliksi, ne saavat oman erityistehtävänsä.

14 "Altari on alun alkaen tavallinen pöytä... Vain Herran ateriaa vietettiessä ehtoollispöytä tulee paikaksi, jossa Herran puolestamme uhraama ruumis ja veri tulevat läsnäoleviksi... Ehtoollispöytä ei ole ehtoollista palvelevan tehtävänsä ulkopuolella Herran pöytä, se ei ole altari sanan varsinaisessa merkityksessä. Mutta tämä tavallinen pöytä tulee Herran pöydäksi ja alttariksi joka kerta, kun se jumalanpalveluksessa otetaan palvelukseen ehtoollista varten... Pohdintamme on osoittanut, että kristityt ovat täysin vapautetut siihen vapauteen, joka salli heidän palauttaa jumalanpalveluksessa alttarina palvelleen pöydän takaisin tavalliseen jokapäiväiseen käyttöönsä. Jumalanpalveluksessa alttarina palvelleen pöytään ei tartu sellaista sakralia kvaliteettia, jonka tunnemme antiikista tai Vanhasta testamentista. Peter Brunner, Die Bedeutung des Altars für den Gottesdienst der christlichen Kirche. Kerygma und Dogma 20 (1974), s. 240.

Kirkot - maailman toivo

Antti Raunio

1. Kristus - maailman toivo

Otsikkomme Kirkot - maailman toivo voidaan ymmärtää joko niin, että lähtökohtana on käsitys kirkoista maailman toivona tai niin, ettei teema sisältyä avoimen kysymyksen kirkkojen suhteesta maailman toivoon. Myös itse toivon käsite on monimerkityksinen, sillä voidaan tarkoittaa sekä kohdetta että asennetta, sekä jotain vielä toteutumatonetta että ihmisten sisäistä tilaa. Olisi varmasti ongelmalista lähteä siitä, että olemassa olevat kristilliset kirkot, esimerkiksi ortodoksinen, roomalaiskatolinen tai luterilainen kirkko, ovat maailman toivon kohteita siinä merkityksessä, että maailman ihmisten tulisi suunnata katseensa ja panna toivonsa niihin. Tällainen näkemys voisi aiheuttaa paljon väärinkäskyksiä.

Mutta kristityt lausuvat yhteisessä tunnustuksessaan uskovansa yhden, pyhän katolisen kirkon. Tämä kirkko on Kristuksen ruumis, jonka jäseniä kaikki kristityt ovat. Tässä kirkossa Kristus on läsnä

maailmassa. Raamatuksen todistuksen mukaan juuri Kristus on meidän toivomme (1. Tim. 1, 1), Kristus on Herran palvelija, joka ei muserra murtunutta ruokoa eikä sammuta savuavaa lampun sydäntä. Hän on saattava oikeuden voittoon ja hänen nimensä kansat panevat toivonsa (Matt 12, 15-21; Jes. 42, 1-4). Vaikka mikään olemassa olevista kristillisistä kirkoista ei voi julistaa olevansa maailman toivo, kirkot yhdessä voivat julistaa, että maailmassa läsnäoleva Kristus, joka Pyhällä Hengellään kokosa ja yhdistää kristityt yhdeksi ruumiaksi on kансojen ja luomakunnan toivo. Nämä ymmärrettynä Kristus ei ole vain toivon kohde, vaan hän on myös toivo, jonka kautta maailma voi panna toivonsa Jumalaan. Jumala on tahtonut antaa pyhilleen tiedoksi, miten häikäiseväni kirkas on tämä kaikille kansoille ilmaistava salaisuus: Kristus teissä, kirkkauksen toivo (Kol. 1, 27). Apostoli Paavalin näkemys kristityissä asuvasta Kris-

tuksesta kirkkauden toivona on ymmärrettävissä vain yhteystässä ajatukseen kirkoista Kristuksen ruumiina: "Pyrkää rauhan sitein säilyttämään Hengen luoma ykseys. On vain yksi ruumis ja yksi Henki, niin kuin myös se toivo, johon teidät on kutsuttu, on yksi". (Ef. 4, 3-4)

Kristuksen kirkko on toivon yhteisö, Ju-malan kirkkauden, mutta myös oikeudenmukaisuuden, rauhan ja luomakunnan eheyden toivo, kuuluu kirkon olemukseen ja kirkon tehtävään maailmassa. Nämä usein sosiaaliteettisiksi kutsutut teemat ovat selkeästi esillä siellä, missä Raamattu puhuu toivosta.

2. Ihmisten auttaminen toivoon kirkon tehtävästä

Suomen evankelis-luterilainen kirkko on nähnyt ihmisten auttamisen ellämisestä rohkeuteen ja toivoon yhdeksi keskeiseksi tehtäväkseen.¹ Evankelis-luterilaisen kirkon toiminnan linjauksia pohtinut työryhmä toteaa mietinnössään, että kirkko tullee toivon yhteisöksi vain suostuessaan ihmisten kärsimysten kantamiseen.

Ihmisten kärsimyksen kantamisella ja toivon heräämisellä on sekä yhteiskunnallinen

nen että hengellinen, sekä ajallinen että iankaikkinen ulottuvuus. Kirkko pyrkii palvelemaan toivon syntymistä ja kasvamista sekä tuomalla armon ja anteeksi-antamisen ihmisten elämään että osallistumalla yhteiskunnallisen keskusteluun ja päätöksentekoon.

Toiminnassaan kirkko pyrkii paneutumaan oman aikansa ihmisten kokemukseen, elämän pelon ja toivottomuuden syihin sekä vastaamaan niihin. Tämä merkitsee samalla kirkon omia rakenteisiin ja toimintatapoihin suuntautuvaa kritiikkii. Kirkko voi olla ristiriidassa oman sanoman sisä kanssa, jos sen rakenteet ja toimintatavat ovat enemmän voimattamuuden ja alistumisen kuin toivon ja rohkeuden ylläpitäjiä. Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, että kirkon uudistuminen toivon yhteisöksi toteutuisi "nykyihmisen kokemuksen" tai "yleisen mielipiteen" sanelemana. Uudistuksen lähtökohta on kirkon oma olemus Kristuksen ruumiina, sanan ja sakramenttien synnyttämänä pyhien yhteisönä.

Aikamme ihmisten kokemaa toivottomuutta ja rohkeuden puutetta tutkittaessa esiin ovat nousseet vieraantumiseksi, voimattomudeksi ja syrjäytymiseksi kutsutut ilmiöt. Myös turvattomuus on vii-

me aikaisten tutkimusten valossa yhä useampien ihmisten kokemus. Vieraatuminen merkitsee yksilöiden irtautumista yhteisistä tavoitteista ja päämääristä sekä niitä toteuttavista yhteisöistä ja instituutioista. Tämän ilmiön käänöpuoli on keskittyminen omiin yksilöllisiin tavoitteisiin ja käännyminen omaan lähipiiriin. Tämä "oman maailman vaaliminen" voi puolestaan lisätä toivottomuutta ja turvattomuutta, koska se kaivaa maata demokraattisen järjestelmän alta ja jättää tilaa nille, jotka osaavat käyttää järjestelmää omaksi edukseen, kuten norjalainen tutkija Paul Otto Brunstad on todennut.² Voimattomuuden tunnetta aiheuttaa kokemus omien vaikutusmahdollisuksien vähennemisestä ja häviämisestä. Ihmiset kokevat olevansa heitä suurempien voimien armoilla. Toisia tämä kokemus lamaannuttaa, toiset etsivät voiman tunnetta vahvoista elämyksistä ja nopeasta tarpeiden tyydyttämisestä. Kärsivällistä toivoa ja odottamista, sellaista omien tarpeiden tyydyttämisen lykkäämistä, joka ottaisi toisetkin huomioon, ei arvosteta eikä ehkä enää edes tunneta. Syrjätyminen saattaa olla vieraantumisen ja voimattomuuden tunteen läirimäinen muoto. Ihminen kokee joutuvansa yhteiskunnan ulkopuolelle, häntä ei tarvita mihinkään eikä hänellä ole edessään mitään mahdollisuuksia. Toivoa paremasta ei lainkaan

ole. Syrjätyneiden katkeruudessa ja epätoivossa pesii mahdollisuus väkirallalle ja terrorille. On myös niitä, jotka ovat valmiit käyttämään täältä omiin tarkoituksiinsa.

Millä tavalla kirkko voi auttaa oman toivon heräämisessä ja uusien mahdollisuuskien löytämisessä? Miten kirkko voi olla toivon yhteisö ja toivon välittäjä omana aikanamme?

3. Kirkko Kristuksen ruumiina ja toivon yhteisönä

Sana ja sakramentit ovat - kuten teologissa kuvatkaasti sanotaan - kirkon konstituutiivisia tuntomerkejä. Tämä tarkoittaa, että ne ovat kirkon olemassaolle välittämättömiä ja että ne synnyttävät kirkon. Ne yhdistävät ihmiset Kristuksen kautta Jumalaan ja toisiinsa. Näin syntyy yhteisö, joka on Jumalan kansa ja Kristuksen ruumis.

Jumalan sana luo kirkon siksi, että se synnyttää Kristuksen ihmisten sydämissä. Sana tekee heidät osallisiksi Kristuksen persoonasta ja työstä eli Jumalan Sanan ihmiseksi tulemisesta, ristinkuolemasta ja ylösnousemuksesta. Ihmiseksi tullessaan

1 Suomen ev.-lut kirkon 1992 käytöön ottama suoennos kääntää kohdan, Christos en hymnin 'Kristus teidän keskellärne', mutta toteaa alaviitteessä, että tämä voidaan kääntää myös 'Kristus teissä'. Kirjoittajan katsotaan tarkoittavan joko seurakuntaa tai yksityisiä kristityjä. Paavalin teologisen ajattelun valossa tällainen joko - tai -asetelma vaikuttaa oudolta, koska Kristuksen läsnäolo kristityssä ei koskaan erota häntä "yksityiseksi kristityksi", vaan nimenomaan yhdistää Kristuksen ruumiiseen.

2 Tätä korostaa erityisesti piispainkokouksen asettaman kirkko 2000 -prosessin seuranta-ryhmän mietintö Kirkon suunta 2000. Alhaalta kasvava kirkko.

3 Brunstad on tutkinut norjalaisen nuorten elämäntulkintoja ja suhtautumista tulevaisuuteen. Niiden pohjalta on julkaistu suomenkielinen kooste nimellä Tylsää!!! Nuoret ajassamme. Hämeenlinna 1999.

Jumalan Poika luopui kaikesta omastaan ja otti vastaan ihmisten hädän ja synnin. Samalla tavalla kristityn tulee luopua kaikesta hyvästä, mitä hän on saanut Kristukselta ja ottaa vastaan lähimäisen heikkous ja kantaa hänensä kuormansa. Kristus yhdistää ihmiset toisiinsa yhdeksi ruumiaksi juuri niin, että kenenkään hyvä ei ole omia, vaan Kristukselta lähimäisten kautta vastaanotettua hyvää. Vastaavasti kenenkään synti, hältä kuorma ei ole hänensä omilla harteillaan, vaan toiset ovat yhdessä Kristuksen kanssa ottaneet sen kantaakseen. Nämä ihmiset "syntyvät toisilleen", kun sana synnyttää Kristuksen heidän sydämissään. Sydämessä tapahtuvan Kristuksen syntymän kautta he tulevat hengellisesti ihmisiksi, ottavat toisensa vastaan ja pukeutuvat toisiinsa. Nämä heistä tulee Kristuksen hengellisen ruumiin jäseniä, jotka ovat valmiit auttamassa ja kantamaan lähimäistään kaiken tavoin.⁴

Kristuksen ruumiin jäseniksi tullaan pyhässä kasteessa. Kasteen päämäärä ja vaikutus on ihmisten pelastuminen. Pelastuminen puolestaan merkitsee vapautusta pahan vallasta eli pääsyä Kristuksen valtakuntaan. Tämä tapahtuu niin, että kasteessa surmataan vanha ihminen ja sen jälkeen nousee ylös uusi ihminen. Kasteessa ihminen tulee osalliseksi Kristuksen vanhurskaudesta niin, että kaikki mikä on Kristuksen, tulee myös kristityn osaksi ja Kristus puolestaan ottaa omak-

seen kaiken sen, mikä ihmisen on. Nämä kaikki tulev kasteessa yhteiseksi Kristuksen kanssa ja Kristus ja hänen kirkkonsa ovat yksi ruumis ja yksi henki. Kristillinen elämä on jatkuvaa kasteeseen palaaamista, sillä Kristuksen valtakunnassa ihmisen itsekkään minänpitää joka päivä kuolla ja uuden ihmisen nousta ylös niin, että viha, kateus, ahneus laiskuus, ylipuolisuus ja epäusko kaiken aikaa vähenevät ja kristityn tulevat yhä lempämiksi, käräjävällisemiksi ja sovinnollisemiksi ja irrottautuvat yhä selvenmin ahneudesta, vihasta, kateudesta ja ylpeydestä.⁵

Vaikka kaste tekee kristityn osalliseksi Kristuksen vanhurskaudesta, se ei kuitenkaan kerralla hävitä hänen taipumustaan pahaan. Siksi hän tarvitsee ehtoollisen sakramenttia, jossa Kristus ottaa ihmisen muodon eli synnin itsellen ja taislee ihmisenä kaikkea pahaa vastaan. Tämä puolestaan synnyttää ihmisen rakkauteen niin, että hän ottaa vastaan Kristuksen muodon eli vanhurskauden. Kun Kristuksen vanhurskaus ja ihmisen synti yhdistyvät, Kristuksesta ja ihmisenä tulee "yksi kakku, yksi leipä, yksi ruumis ja yksi juoma". Tässä yhdistymisessä on kysymys ravinnon yhdistymisestä nauttijaan. Kristuksen vastaanottaminen merkitsee kristitylle sitä, että hän lopulta tulee samanmuotoiseksi Kristuksen kanssa. Kristuksen muotoiseksi tulomisessa tapahtuu ihmisen itsekkään rakkauden

kuolettaminen ja kaikkien yhteistä hyvää etsivän rakkauden syntyminen ja vähiittäinen lisääntyminen. Tämä ei tapahdu kerralla, vaan kestää koko elämän ja täydellistyy viimeisenä päivänä, jolloin Kristus tekee kansansa lopullisesti itsensä kaltaiseksi.⁶

Sakramentin luomalla ykseydellä on kaksi ulottuvuutta. Ensimmäinen on se, että ehtoollisen vastaanottaja saa nauttia Kristuksesta ja hänen kirkkonsa kaikki hengelliset hyvydet ja hänen kaikki syntinsä ja käräjämyksensä tulevat Kristuksen ja pyhien kanssa yhteisiksi. Toinen ulottuvuus on se, että kaikki kristityt saavat puolestaan nauttia ehtoollisen vastaanottajasta. Hänen ei tule etsiä sakramentista vahvistusta ja lohdutusta vain itselleen, vaan myös omasta puolestaan kanssa kaikkien muiden onnettomuutta samoin kuin Kristus ja hänen kirkkonsa kantavat häntä. Itsekkään rakkauden kuolettamista on juuri se, että kristitty on valmis kantamaan koko kristikunnan ja luomakunnan kurjuutta ja käräjämään kaikkea syytöniä kohtaan osoittettua epäoikeudenmukaisuutta, jota maailma on täynnä. Kristuksen tahtomaa toisten kuormien kantamista on välyryttä käräjineiden puolustaminen, heidän puolestaan toimiminen ja rukoile-

minen ja heidän kanssaan kärsiminen.⁷ Tämän tekee lopulta mahdolliseksi Pyhässä ehtoollisessa tapahtuva yhdistyminen Kristukseen ja toisiin ihmisiin. Juuri Kristuksen yhdistävä läsnäolo tekee toisten häden koko Kristuksen ruumiin eli kirkon asiaksi. Samalla se tekee kirkon ja sen jokaisen jäsenen toisten palvelijaksi. Tässä merkityksessä Kristus on maailman toivo ja hänen kauttaan myös kirkko on maailman toivo.

Mutta mikä on Kristuksen ruumiin hengellisen todellisuuden suhde maailman toivoon, joka kohdistuu oikeidenmukaisuuden toteutumiseen, köyhyyden ja käräjämyksen voittamiseen, hyvinvoinnin lisääntymiseen jne.?

4. Luonnollinen toivo paremmista ajoista

Lutherin mukaan maallinen yhteiskunta on, tai sen tulee olla, Kristuksen valtakunnan kuva ja varjo. Kun Kristuksen valtakunta tuo ja antaa ikuisen vanhurskauden ja ikuisen elämän, maallinen valtakunta yllipitää ajallista ja katoavaa elämää, oikeutta ja rauhaa.⁸ Jumalan valtakunta ja ihmillinen yhteiskunta ovat siis analogisessa suhteessa. Yhteiskunta, joka

4 WA 9, 531-532. (Ein sermon von dem neugeborenen Kindlein Jesu. 30.12.1520).

5 Ks. Lukua Kasteesta Isossa katekismussa. BSELK 691.707, erit. 704.

6 StA 1, 272-287 (Eyn sermon von dem Hochwiedigen Sakrament des Heyligen Waren Leychnams Christi. Vnd von den Bruderschafften. 1519); WA 12, 476-493 (Ein Sermon D. M. Lutheri am Gründonnerstag. 2.4.1523.)

7 StA 1, 276, 13-27.

8 WA 30 II, 554, 11-16.

ylläpitää ihmiseen elämää, edistää oikeudenmukaisuutta ja rauhaa on kuva ja hei-jastus Jumalan valtakunnasta.

Aivan vastaan tapaan Luther puhuu kahdenlaisesta toivosta. "Luonnollinen toivo" kohdistuu sellaiseen, mitä ihmislä ei ole, mutta jonka saamista tai saavuttamista he pitävät mahdollisena. Tällainen luonnollinen toivo paremmista ajoista on elämälle vältämätöntä. Se on Jumalan lahja, jonka varaan ei kuitenkaan tule jäädä. Sen tarkoitus on kääntää mielet oikeaan pysyväin toivoon, itse Jumalaan.⁹ Lutherin mukaan luonnollisen toivon kohteena ovat näkyvät ja mahdolliset asiat, mutta pysyväin toivon kohteena näkymättömät ja "mahdottomat", toisin sanoen sellaiset, jotka ihmisen luonnollisen ymmäryksen ja toivon näkökulmasta näyttävät mahdottomilta. Kuitenkin luonnollisen ja pysyvän toivon välillä on yhteys.

Kysymys luonnollisen ja pysyvän toivon välisestä suhteesta on keskeinen kun ettei luterilaista näkemystä kirkosta toivon yhteisönä.

Lutherin mukaan luonnollinen toivo on elämälle vältämätöntä, mutta elämää ei kuitenkaan tule rakentaa sen varaan. Toisin sanoen toivo paremmista ajoista kuuluu ihmilliseen elämään olennaisena piirteenä, mutta se ei kuitenkaan ole elämän perusta. Kirkko ei torju luonnollista toivoa vääränä maallisutena, vaan suorastaan tukee ja edistää sitä, mutta muistuttaa samalla, että elämän perusta ei ole siinä, että yhteiskunnalliset ja henkilökohdaiset oloot paranevat.

Luonnollinen toivo paremmista ajoista voi väärityä ja väärityy jatkuvasti yksilökeskeiseksi menestyksen tavoitteluksi, joka keskittyy hyvinvoiin edistämiseen. Toisten hyvinvoiinti on joko yhdentekevä tai korkeintaan oman menestyksen sivutuote. Luonnollinen toivo väärityy myös kansalliseksi itsekkyydeksi, jossa pyritään varmistamaan omien olojen koheneminen muista kansoista välttämättä tai jopa muiden kustannuksella. Kansat ja valtiot saattavat myös yhdistyä edistämään jonkin alueen tai maanosan hyvinvoiintia kiinnittämättä riittävästi huomiota muiden alueiden elinehtojen edistämiseen. Tällainen pyrkimys kohti parempia aikojia voi olla kätkettyä ahneutta, hyviin pyrkimyksiin verhoutunutta itsekkyttä.

Luterilaisen sosiaalietiikan yksi keskeinen tavoite on ollut kaikenlaisten ahneuden verhojen ja periaatteiden avaaminen. Eri-tyisen selvästi tilmiä käy ilmi reformaationsajan yhteiskunnallista uudistuspyrkimyksistä. Yhteistä hyvästä näkertavaa ja tuhoavaa ahneutta nähtiin kirkon toiminnassa, liike-elämässä, hallinnossa, oikeuslaitoksessa ja yhteiskunnan rakenteissa, vaikka "rakenteista" sanan modernissa merkityksessä ei vielä puhuttu. Esimerkkejä tilistä ovat anekauppa, koronkisanan ja kerjäläisjärjestelmän arvostelu. Luonnollisen toivon paremmista ajoista ei katsottu perustuvan yksilön pyrkimykselle oman asemansa parantamiseen, vaan yhteisöjen pyrkimykseen yhteisen hyvin edistämiseen. Tämä merkitsee, että tarvitaan sellaisia järjestelmiä ja instituutioita, jotka huolehtivat ihmisten työllä saavutetun yhteisen hyvin jakamisesta. Ja-

kamisen ei tässä tarkoita ns. "jakopolitiikkaa", jonka edellytys on jaettavan jatkuva lisääntyminen, vaan yksinkertaisesti pyrkimystä oikeudenmukaisuuden toteutumiseen, olemassa olevan hyvin jakamiseen niin, että kaikki saavat riittävästi. Nykyisin yhteisen hyvin edistämisen läpi on globaalit ulottuvuudet, enää ei ole kysymys hyvin jakamisesta pelkästään kaupungin ja ympäristövien maaseutuyklien yhteisössä kuten reformato-aikana, ei myöskään kansallisvaltiossa, kuten uudella ajalla on enimmikseen ollut, vaan maailmanlaajassa ihmisten yhteisössä. Globaalilla järjestelmällä hyvin jakamiseksi entistä tasaisemmin ei kuitenkaan ole olemassa. Monin paikoin puuttuvat myös paikalliset järjestelmät tämän tehtävän hoitamiseksi.

Juuri nämä järjestelmät ja instituutiot, jotka ovat syntyneet yhteisen hyvin edistämiseksi ja jakamiseksi näyttävät kuitenkin monin paikoin synnyttävän enemmän voimattomuuden ja toivottomuuden tunnetta, kuin toivoa paremmista ajoista. Onko vika itse instituutioissa ja järjestelmissä, vai pikemminkin siinä, että näihin on kiinnitetty liikaa toivoa, että niille on annettu sellainen asema, joka ei niille kuuju ja tosiasiassa vääristää niiden tehtävää.

Onko käynyt niin, että järjestelmät ja instituutiot kuten valtio, talouselämä, parlamentaarinen demokratia ja sosiaaliturva on yksittäin tai yhdessä alettu ymmärtää hyvin lähteiksi sen sijaan, että ne olisivat yhteisen hyvin edistäjää ja jakajia? Onko perusongelma siinä, että näihin instituutioihin kohdistuu sellaista toivoa, johon ne eivät ole voineet eivätkä tosiasiassa koskaan voikaan vastata? Mikäli näin on, parempien aikojen toivo on kiinnitetty näihin yhteiskunnallisiin instituutioihin, niistä on tullut elämän tosiasallinen perusta.

Muodostuessaan elämän perustaksi ja hyvin lähteiksi yhteiskunnalliset instituutiot ja järjestelmät joutuvat samalla ihmisten itsekkäiden pyrkimysten kohteiksi. Nämä voi käydä talouselämälle, valtiolle ja poliittiselle järjestelmälle, sosiaalipoliittikalle ja sosiaaliturvajärjestelmälle ja kaikkien näiden piirissä tehtävälle työlle. Itsekkyden ja ahneuden kohteiksi muuttuneisiin instituutioihin ja järjestelmiin kohdistuu myös sellainen toivo, joka ei koskaan saavuta täytyymystään, vaan johtaa pettymykseen ja toivottomuuteen. Luonnollinen toivo paremmasta elämästä pysähtyy ja sammuu näihin eikä niistä johda tietä kestävään ja pysyvään toivoon.

Valtoon ja yhteiskunnallisiin instituutioihin kohdistuvan "luonnollisen toivon" pettäminen on koettu viime vuosina koko Euroopassa, idässä sosialismin murentumisen ja hajoamisen, länessä hyvinvoitivaltion kriisinä. Näiden tilalle on voimakkaasti luotu toisenlaista luonnollista toivoa. Se perustuu jokaisen yksilön mahdollisuuteen ja vapautaan toteuttaa omia päämääriläitä ja tarpeitaan niin pitkälle kuin se on mahdollista loukkamatta toisten yksilöiden vastaavaa vapautta. Tältä pohjalta lähtevä ajattelu suhtautuu yleensä epäilevästi tai torjuvasti valtion tai yhteiskunnan tehtävään yhteisen hyvin edistämisenä. Ainakin se pyrkii rajoittamaan nämä tehtävät mahdollisimman vähin. Hyvä edistää niemenomaan yksilöiden pyrkimys omien päämäärrien edistämiseen. Toivo perustuu näihin mahdollisuksiin ja vapauksiin, joita yksilöllä on käytettävissään sekä yksilöiden aktiivisuuden aikaansaamaan taloudelliseen kasvuun. Myös tämä luonnollisen toivon muoto on kuitenkin ehtinyt tuottaa jo paljon pettymyksiä. Ensimmäiset pettymykset sen varaan rakennettu toivo tuotti jo kauan sitten johtamalla monet kaupunkieihin uutta ja parempaa

9 WA 6, 122, 19-26. (Tessaradecas consolatoria pro laborantibus et oneratis. 1520.

tulevaisuutta etsimään lähteneet pysyvään köyhyyteen ja kurjuuteen. Viime vuosina se on tuottanut petyymyksiä esimerkiksi Aasiassa, jossa monet elämässä taloudellisen kasvun varaan rakentaneet olivat yhtäkkiiä aivan tyhjän päällillä.

Tällä hetkellä käydään keskustelua siitä, olisiko "luonnollisen toivon" kohteeksi asetettava hyvinvointiyhteiskuntaan perustuva malli vai yksilön mahdollisimman vapaaseen itsensä toteuttamiseen perustuva liberalistinen malli. Nämä mallit eivät ole kokonaan toisensa pois sulkevia, vaan niiden piirteitä voidaan yhdistää. Niiden lähtökohtina ovat kuitenkin selvästi erilaiset näkemykset yhteisen hyvän toteutumisesta ja jakamisesta. Luonnollisen toivon kohde on niissä ymmärretty eri tavoin.

5. Kestävän toivon kajo: solidaarinen yhteiskunta ja ihmiskunta

Omasta sosiaalieettisestä periaatteesta käsin luterilainen kirkko pitää yhteisvastuuseen ja solidaarisuuteen perustuvaa hyvinvointiyhteiskuntaa suosittavampana luonnollisen toivon kohtena kuin yksilönpaaksiin perustuvaa markkinoliberalistista mallia.¹⁰ Viimeaikaisessa sosiaalieettisessä linjauksessaan Suomen evankelisluterilainen kirkko on pyrkinyt etsimään mahdollisuusia joidenkin hyvinvoinnin tasaamiseen liittyviin järjestelmien luomiseen myös globaalilla tasolla. Tutkiessaan ihmisten keskinäiseen solidaarisuuteen perustuvaa toivoa parem-

mista ajoista luterilainen kirkko samalla muistuttaa, etti ihmillistä elämää - sen enempää yksilöiden, yhteisöjen kuin koko ihmiskunnankaan - ei tule rakentaa tällaisen toivon varaan.

Teologisesti katsoen luonnollinen toivo kohdistuu Jumalan lahjoihin ja luomistekoihin. Se kohdistuu siihen hyvään, mitä luomakunnassa on tarjolla ihmisen elämän tarpeiksi. Jumala on itse läsnä kaikkissa luodissa ja lahjoittaa hyvää niiden välttyksellä. Ihminen ei kuitenkaan ole pelkästään luonnon käyttäjä ja luomakunnasta saatavien Jumalan lahjojen vastaanottaja. Hän on myös itse osa luomakuntaa, joka omalla työllään muokkaa luotua todellisuutta ja jonka kautta hyvää tulee välttyä eteenpäin tarvitseville.

Luterilaisen näkemyksen mukaan myös yhteiskunnallinen järjestys tai valtio on sellainen Jumalan luomisteko, jonka välttyksellä Jumalalta tulevan hyvän on määritetty sitä tarvitseville. Yhteiskunnallinen järjestys on olemassa *jakaakseen ja välittääkseen Jumalalta tulevaa hyvää ja suojeleakseen sitä tuholta*. Valtio instituutioineen ei siis ole hyvän lähde, vaan se välittäjä, tasaaja ja suojetaja. Yhteiskunnallisen järjestykseen päämäärä on yhteisönlähtöinen eli kommuunion ylläpitäminen ja suojeleminen. Paitsi kirkko, myös yhteiskunta on vanhan vertauksen mukaisesti ikään kuin ruumis, jossa kaikki ovat toistensa jäseniä ja toistensa palveluksessa. Käsitkseen yhteisöstä, jossa jokainen jäsenen tehtävillä on edistää toisten ja yhteisten hyvää ja yhteisön tehtävää on

puolestaan edistää jokaisen jäsenen hyvää, sisältää solidaarisuudeksi kutsutun periaatteen.¹¹ Solidaarisuus perustuu siihen, että yhteisön jäsenen hyvä ei toteudu niinkään hänen omaan hyvään tähdistävien pyrkimystensä tuloksena kuin yhteisön yhteiseen hyvään tähdistävän toiminnon tuloksena.

Luterilaisessa sosiaalietiikassa ollaan kuitenkin samalla tietoisia ihmisten luonnollisen solidaarisuuden rajallisuudesta ja taipumuksesta vääristyä ryhmäkuntaiseksi tai yksilölliseksi itsekkyydeksi. Juuri siksi tarvitaan yhteiskunnallisia instituutioita, jotka voivat myös pakottaa ihmisiä yhteisen hyvän huomioon ottamiseen ja toteuttamiseen. Tarvitaan yhteisen hyvän ylläpitämiseksi koottuja veroja, luotettavaa oikeuslaitosta, kattavaa sosiaaliturvaa, jonka taso ei perustu pelkästään henkilön taloudelliseen maksukykyyn, tarvitaan niin kutsuttuja sosiaalisia oikeuksia, joiden nojalla yhteiskunta takaa kaikille jäsenilleen perustoimeentulon, -terveydenhoidon ja -koulutuksen. Nämä ovat asioita, jotka kuuluvat ihmisen hänensä ihmisyytensä, eivätkä hänen taloudellisen asemansa tai suorituskykynsä perusteella. Näistä syistä luterilainen kirkko katsoo elämälle välittämättömän luonnollisen toivon perustuvan solidaariseen yhteisöllisyteen joka kaikista - monien mielestä jopa ylitsepäsemättömistä - vaikeuksista huolimatta tulee pyrkii ymmärtämään ja toteuttamaan globaalissa mittakaavassa. Solidaarinen yhteisöllisyys ei pyri estämään yksilöiden aktiivista toimintaa ja työtä yhteisen hyvän lisäämiseksi. Mutta oman hyvän edistämisen sijasta se tarjoaa toiminnan motivaatioksi suuntautumisen kohti toisia ja yhteistä hyvää.

10 Kohti yhteistä hyvää. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon piispojen puheenvuoro hyvinvointiyhteiskunnan tulevaisuudesta. 1999. Solidaarisen yhteisön idea kuuluu luterilaisen sosiaalietiikan perusteisiin eikä nouse mistään poliittisesta ideologiasta. Ks esim. Werner Elert, Die helfende Gemeinde bei Luther. - ELKZ 4, 1950.

6. Kestävä toivo Jumalasta

Luonnollinen toivo kohdistuu luotuihin ja niiden kautta saatavaan hyvään. Tällainen toivo ei kuitenkaan ole kestävä ilman yhteyttä pysyvään toivoon. Luotu hyvä voi johdattaa ihmisen kestävään toivoon, koska tuon toivon kohde on läsnä kaikesta luodussa. Luodut ovat toivon kohdeena oikeassa asemassa vasta silloin kun nähdään niiden "taakse" tai "sisään" kiertyneeseen varsinaiseen toivon kohteeen, Jumalaan.

Tämän pysyvän toivon sisältöä ei voi esittää ilman yhteyttä uskoon ja rakkauteen. Toivo voi pysyä voimassa vain uskon ja rakkauden avulla. Usko tuntee Jumalan sellaisena kuin hän on eli kaiken hyvän lähteenä ja lahjoittajana. Toivo luottaa kärävällisesti Jumalan lupauksiin, kuten oikeuden toteutumiseen, rauhan koittamiseen ja luomakunnan vapautumiseen lankeemuksen alaisuudesta. Rakkaus yhdistää ihmisen Jumalaan ja lähimmeisiin eli tekee hänen osalliseksi Jumalan lahjoittavasta työstä. Mutta usko ei voi tuntee Jumalaa, ellei se toivossa luota Jumalan lupauksiin ja rakkaudessa yhdisty Jumalaan ja lähimmeisiin. Eikä toivo luota Jumalan lupauksiin, ellei se uskolla tunne kaiken hyvän lahjoittajaa ja rakkaudessa yhdisty häneen ja toisiin ihmisiin. Eikä rakkaus tee kaikkea yhteiseksi Jumalan ja lähimmeisen kanssa, ellei usko ole tunnistanut oikeaa eliivää Jumalaa eikä toivo ole pannut luottamustaan hänen sanaansa eli lupauksiinsa.

11 Solidaarisuus-käsiteestä luterilaisessa sosiaalietiikassa ks. Antti Raunio, Solidaarisuus luterilaisen sosiaalietiikan haasteena. - Kansainvälinen solidaarisuus ja sosiaalietiikka. (Toim. A. Raunio.) STKSJ 212. Vammala 1998.

Kristilliselle usolle, toivolle ja rakkaudelle on ominaista, että ne ovat ristin läpäisemiä. Ne pysyvät voimassa ja voimistuvat silloin, kun ihmisen näkökulmasta näyttää vallitsevan niiden vastakohta, toisin sanoen silloin kun luonnollinen toivo ei näytä toteutuvan. Nämä tapahtuu siksi, että usko, toivo ja rakkaus kuolettavat omia hyväinsä tavoittelevaa "vanhaa ihmistä" ja voimistavat uutta ihmistä, joka elää ja toimii Jumalan kunnaksi ja lähimäisen hyväksi.¹² Usko tunnistaa kaikkivaltaan hyvin Jumalan ristiinnaulitussa Kristuksessa, toivo luottaa kaikkien Jumalan lupausten toteutumiseen, vaikka ei näkisi kiihun mitään muuta kuin kärismystä, vastoinkäymistä ja tappioita, ja rakkaus suuntautuu siihen, mikä ei näytä rakastamisen arvoiselta eli ristillä kuolevaan Jumalaan sekä syntiseen, vaikeaan ja vastenmieliseen lähimäiseen. Kaikessa tässä usko, toivo ja rakkaus kohdistuvat Jumalaan, joka ei ilmesty meille mahtavana ja voimakkaana vaan kätkee itsensä maailman hättään ja heikkouteen.

Kristillinen usko, toivo ja rakkaus perustuvat kaikki kolmeyhteisen Jumalan läsnäoloon. Niiden paikka on sisäinen ihminen, joka ei itse tee tekoja vaan ottaa vastaan Jumalan ja hänen tekonsa. Uskon tehtävän on ottaa vastaan Jumalan teot, sillä vain se voi käyttää oikein Jumalan kaikkia sekä aineellisia että hengellisiä lahjoja. Usko tuo lahat läsnäoleviksi ja ottaa se vastaan, mutta ei tee niitä ihmisen omaisuudeksi tai ominaisuuksi, vaan

pitää ne aina Jumalalle kuuluvina. Nämä Jumala saa pysyä Jumalana, ainoana hyvinä ja kaiken hyvän antajana ja tekijänä.

Yhdessä uskon kanssa annetaan toivo ja rakkaus.¹³ Ne yhdistävät kristityn Jumalaan ja toisiin ihmisiin. Rakkaudessa yhdistyminen on vasta alkavaa ja jää tämän elämän aikana epätäydelliseksi. Toivossa kuitenkin yhdistytään jo siihen, mikä ei vielä näy eikä näytä edes mahdolliselta. Toivossa Jumalan lupausten ovat totta jo nyt eikä ainoastaan niin, että ihminen pitää niitä tosina, vaan ne ovat reaalisesti läsnälevina totta.

Kristillinen toivo, joka syntyy ja vahvistuu silloin, kun ihmistä koetellaan ja ahdistetaan, saa hänestä luopumaan etsimästä apua ja pelastusta ruumiilista tai hengellisistä teoista tai ansioista. Hän ei pane toivoaan luotuihin asioihin eikä itseensä, vaan etsii apua itsensä ja kaikkien luotujen "ulkopuolelta", yksin Jumalasta.¹⁴

Lutherin mukaan epätoivo eli toivon vastakohta syntyy sellaisesta mielenliikkeestä, joka alkaa etsiä hyviä tekoja silloin kun omatunto on huumennyskissä ja kuvittelee, että synti on voittettavissa teolla.¹⁵ Saattaa olla vaikka nihdät tämän käsityksen yhteyttä analyyseihin nykyihmisen toivottomuuden ja epätoivon syistä. Yhteys on kuitenkin olemassa. Jos nykyihmisen toivottomuuden ja epätoivottomuuden taustalla on lopulta sekä yksilöllinen että ryhmäkuntainen itsekkyys ja

ahneus, on tarpeen ja aivan olennaista huomata, että epätoivon syy ei poistu aktiivisella toiminnalla eikä tekoja tekemällä. Usko ihmilleen aktiivisuuteen epätoivon poistajana sisältää epäuskon eli käsityksen, että itsekkyden ja ahneuden voittaa joku muu kuin itse Jumala. Epätoivoon sisältyy myös väärä rakkaus, jonka avulla ihminen pyrkii itse tekemällin hyvät teot.

Toivo syntyy, kun ihminen kaipaa sitä, mitä hän rakastaa. Toivon kohde on siis sama kuin rakkauden kohde. Samoin kuin rakkaus yhdistää rakastajan ja rakastetun, niin myös vahva toivo yhdistää toivojan ja toivon kohteen. Kristillinen toivo yhdistää ihmisen Jumalaan. Toivon kohde ei kuitenkaan ole näkyvä eikä havaittava. Siksi toivo muuttaa toivojan jokseenkin tuntemattomaksi ja kätketyksi ja vie hänet sellaiseen sisäiseen hämärään, jossa toivo "ei tiedä" mitä se toivoo, vaan ainoastaan sen, mitä se ei toivo. Kristillinen toivo tietää kyllä, että sen kohde ei ole mikään luonto, ei mikään nähtävä ja kosketeltava, vaan ikuinen, näkymätön ja salattu Jumala. Toivo ei tiedä, mitä se toivoo, koska se suostuu siihen, että Jumala tietää enemmän kuin ihminen ja odottaa sitä, mitä Jumala pitää sille hyvän. Nämä toivoessaan ihmisiellä on samanaisesti toivo, joka suuntautuu Jumalalta tulevaan hyvään, ja toivottu eli tuo Jumalalta tuleva tuntematon hyvä. Sielu toivoo sitä, mitä se ei näe eli Jumalaa ja se toivoo siinä, mitä se ei näe eli Jumalaa.¹⁶

Myös kaikkien pyhien yhteisö, Kristyksen hengellinen ruumis, jossa kaikki ovat toistensa jäseniä ja palvelevat toisiaan, on

samalla toivon kohde. Kristuksen ruumiin jäsenet ovat sytyneet rakkauteen Kristusta ja toisiaan kohtaan ja tilssä rakkaudessa he ovat alkaneet muovautua Kristuksen kaltaisiksi. Tämä kaikki on kuitenkin sillä tavoin kätkettyä, että ihmillesillä aisteilla ja ymmärryksellä ei voi tavittaa Kristuksen hengellisen ruumiin olemusta. Mutta se on todellista ja läsnäolevaa toivossa, joka yhdistää ihmisen siihen, mitä hän ei näe. Näkyvä ja havaittava rakkauden yksys Kristuksen ja kaikkien pyhien kanssa on täydellisenä todellisuutta vasta viimeisenä päivänä, mutta toivossa se on todellisesti läsnä jo nyt. Toivossa kristityt ovat siinä, mitä hän ei näe eli Kristuksen hengellisessä ruumiissa, jossa kaikki ovat toistensa jäseniä ja toistensa kantajia ja tukijoita.

Kun ihminen on toivossa yhdistynyt Jumalaan, hän toivonsa ei perustu mihinkään havaittavaan, kuten toisiin ihmisiin, hyvinvointiin, omaisuuteen tai menetykseen. Hänen on tullut vapaa, ettei hänen tarvitse tavoitella niitä. Hän on valmis kärsvällisesti kestämään koettelemuksia, vastoinkäymisiä ja kaikkea, mitä luotujen taholta voi kohdata häntä. Hänen ei pidä hyvän lähteenä luotuja, vaan yksin Jumalaa. Mutta juuri siksi hän on samalla valmis osallistumaan siihen työhön, jossa Jumala luotujen kautta lahjoittaa hyvää tarvitseville.

Mutta toivo on valmis kestämään vastoinkäymisiä myös Jumalalta. Toivo perustuu uskoon, joka tietää, että Jumala on hyvä ja että hän on Kristuksessa lahjoittanut kaikki hyvit lähjansa. Toivo jakailee luottaa siihen, ettiä Jumala täyttää - ja

12 Ks esim. AWA 2, 299, 20-300,9.

13 WA 6, 206, 29-30. (*Sermon von den guten Werken* 1520.)

14 WA 56, 305, 22-306, 1. (*Luennot Roomalaiskirjeestä* 1516.)

15 AWA 2, 284, 4-10. (*Operationes in Psalmos* 1519-1521.)

16 WA 56, 374, 6-21.

on jo täytänyt - kaikki lupauksensa, vaikka mikään niistä ei olisi nähtävissä eikä koettavissa, vaan ainoastaan Jumalan lupausten vastakohta. Nämä uskova ja toivova voi tehdä vapaasti ja iloiten hyvä jäämättä odottamaan kiitosta, palkintoa tai suosiota.

Ihmiskunnan toivo paremmista ajoista, suuremmasta yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta, kansojen välisestä rauhasta ja koko luomakunnan hyvinvoinnista ovat luonnollinen ja väittämätön osa ihmillistä elämää. Ne eivät ole kristillisen, Jumalaan suuntautuvan toivon vastaisia eivätkä sen kannalta toisarvoisia tai yhdentekeviä. Ne sisältyvät kristilliseen toivoon ja niihin kohdistuvan toivon tullee näkyä pyrkimyksinä ja ponnisteluina niiden toteutumiseksi. Kristuksen kirkko ottaa maailman häädän ja onnettamuuden omakseen ja toimii sen kanssa niin kuin

oman hättänsä ja onnettamuutensa. Samalla Kristus lahjoittaa rakkautensa, vanhurskautensa, rauhansa, puhtautensa ja vapautensa maailmalle kirkon tekemän työn eli sanan julistuksen ja sakramentien hoitamisen välityksellä. Kaikki tämä tulee maailmaan luotuun todellisuuteen, ihmilleen puheeseen, veteen, leipään ja viiniin sitoutuneena ja kätkettyneenä. Mutta luodut eivät ole toivon kohde, vaan toivon välittijä. Siksi toivo paremmasta maailmasta pysyy voimassa sellaisessa toivossa, jonka kohde, synnyttäjä ja ylläpitäjä on kaiken hyvän lahjoittaja, itse ihmiseksi tullut toivon Jumala.

Identity and Openness: Dilemmas of Polish Identity Today

by Wacław Hryniwicz, Lublin

In the period of transition one feels today in Eastern Europe a deep need for reflection on national and religious identity. Some people fear also in Poland that the access to the European Union will damage the very foundations of our cultural heritage. In their view, all "Euro-enthusiasts" do not yet realize the scale of the danger. Those who favour the membership in the European Union would reply that this argument is not at all valid. The development of electronic means of communication, satellite TV and internet have already changed the whole scene. The heritage of national culture should of course be preserved and promoted, but it has its own dynamic, and must face the present day realities of the world. This is inevitable.

So reflection on today's status of the "Polish soul" is strongly recommended. The period of transition and transformation has brought new challenges. One has to ask about the present and the future. Poland has again become an independent state. First it was in 1918, then in

1989. What about Polish patriotism? What about Polish national identity? What part has religion to play in the new historical context?

These are the main questions asked very often today by many Poles. They may sound provocative to some people who constantly stress the historical factor of Polish identity shaped during the last centuries. They would argue that the nation which forgets about its past has no future ahead of it. The regained independence should therefore carefully protected and wisely developed. Doubts and fears come quite often to the surface. Free from dependence from Moscow, some are afraid of the "dictate of Brussels". They are frightened by the mere possibility to lose again our sovereignty amidst the invasion of Western mass culture contributing to the erosion of national identity. In the name of patriotism they call to defend it against foreign capital, against Germans, Jews, masonry and God knows whom else.

This is of course an exaggeration. National version of Polish patriotism may be inspired by a long tradition and have some good intentions. This reaction has to be taken seriously. The nation which was for such a long time deprived of its own sovereign state has the right to be particularly sensitive to any danger of losing this sovereignty again. National fears constitute a kind of a mental barrier which has to be overcome. Second factor seems to lie simply in existential insecurity of many frustrated Poles with their syndrome of "postcommunism" and "wildcapitalism". National option may turn then against the integration of Europe.

The Polish scene has become very diversified today. It is probably an irony of history, that Poland has become independent at the moment, when the very idea of national state undergoes a serious decline. Thanks to the progress of science and technology the world has shrunk to the dimension of a "global village", although it is still divided by disproportions, tensions and cultural differences. One should not forget that Europe has experienced in this century two world wars and two genocidal totalitarians. Philosophy of the balance of power was unable to forestall the catastrophe. Today we have adopted a philosophy of integration and success.

For Poland it is a huge challenge.¹ How can this country find itself in the light of this new philosophy and preserve at the same time its own national and religious identity? Has the Church a special role to play in this situation? What does it consist in?

A Pole - a Catholic?

To understand better the problem of Polish identity today one has to give some information about ethnic and religious minorities living in Poland. There are about 350-450 thousand Germans, 250-350 thousand Byelorussians, 250-300 thousand Ukrainians, 23-30 thousand Slovaks, 15-20 thousand Lithuanians, 10-25 thousand Gipsies and 5-15 thousand Jews. The overall number of population amounts to about 40 millions. The ethnic minorities constitute about one or 1,3 million, i.e. ca. 3-4 per cent of the entire, mostly Roman Catholic population.

Religious minorities have the following number of their members: 700-850 thousand Orthodox, 80 thousand Lutherans (before 1939 there were about 500 thousand), about 4-5 thousand Reformed Christians, ca. 6.500 Methodists, ca. 40 thousand Polish-National Catholics, about 25 thousand Old-Catholic Mariavites, 3.500 Catholic Mariavites, ca. 3 thousand Baptists, about 10 thousand Adventists of the Seveth Day, ca. 30 thousand Pentecostals.

The identification "A Pole - a Catholic" has its long history both on the Orthodox and the Protestant side. During the time of partitions (1772-1918) the Orthodox stood on the side of Russia, whereas the Protestants on the side of Prussians, either of their own will or under pressure. Polish national identity had been preserved by Roman Catholics. This fact remains still in the memory of many Poles.

Within the borders of the Polish-Lithuanian Kingdom the Orthodox constituted one third of the whole population. After the fall of the state at the end of the 18th century, the Orthodox dioceses had been incorporated into the Russian Orthodox Church, which in turn was an instrument of russification. It is during that period of time that Orthodoxy had been perceived as a state ideology of Russia. In popular view "the Moscovite Church" served the purpose of Russian policy which wanted to subjugate a Catholic country and justified its behaviour as a necessary measure the preservation of Orthodoxy. Catholic Poles felt in the 19th century they were living under the tsar regime as an oppressed minority. The Orthodoxy seemed to be a "Russian faith". No wonder that the identification "Russian = Orthodox" was a reflection of another equation: "Polish = Catholic". The destruction of hundreds of Orthodox churches in 1920s and 1930s in eastern Poland can be understood as a violent reaction to the russifying activity of the Orthodox Church during the time of partitions. People feared the Orthodox and thought they would be dangerous to the newly independent Polish state. The destruction of churches contributed to subsequent confessional tensions and animosities which still remain in the memory of many Orthodox in Poland.

During the communist period the feeling of mutual alienation was considerably deepened, as the Orthodox showed loyalty to the regime on much greater scale than other Christians. In reality the Orthodox had also many difficulties with communist authorities. After 1989 the Orthodox were distrustful of the new political situation. The movement "Solidarity" was perceived by the majority of them as being "ultra-Catholic" and bringing no good promises. When a new pres-

ident was being elected (1995), many Orthodox voted for the post-communist candidate, Alexander Kwasniewski. They feared the national and aggressive orientation of the right wing political parties. There was also a lot of disappointment caused by the fact that in previous years some promises made to religious minorities had not been fulfilled. Only the post-communist candidate showed some interest in their situation and guaranteed their rights. For this reason many Orthodox voted for him. Today the Polish language is more and more in use in Orthodox churches. This could contribute to the better image of Orthodoxy in public opinion and contribute to mutual understanding.

Some past experiences during the period of partitions had also led to another identification: "German = Lutheran". The Lutherans were favoured by Prussians. The time of the so-called "Kulturkampf" was marked by an intensive germanization going on in schools and churches. The beginning of the 20th century witnessed, however, that the identification "German = Lutheran" did not already correspond to reality. The synod of the Lutheren Church wanted in 1917 to achieve its full independence from Polish authorities, but the project, strongly supported by Germans, had been rejected by the delegates of communities from all over the country. During the second world war the Polish Protestants faced a severe oppression. In the concentration camps 27 pastors were killed, among them also bishop Julius Bursche. Today Germans are only a minority within Protestant communities in Poland. The identification "German = Lutheran or Protestant" has become therefore anachronistic, offensive and abusive.

1 Cf. W. Wieczorek, I co dalej? "Wieża" 41(1998) no.11, pp. 71-77.

The equation "Polish = Catholic", although historically justified needs today a far-reaching correction. During his pilgrimage to Poland in 1991, pope John Paul II himself reminded his compatriots of the changes that had taken place and warned against any hasty identification. He has called bishop Julius Bursche "a great Christian and great Polish patriot who had preferred to give his life in German prison than to renounce his feeling of being a Pole". Another Lutheran bishop, Zygmunt Michelis has also been called "a great Christian and Pole". Both of them, through their live and death, said the Pope, "contested a widespread conviction, that a Lutheran has to be a German, and a Pole should be a Catholic".²

Towards a quiet virtue of patriotism

Today, the most prominent among our intellectuals speak about a significant change of quality of Polish patriotism. In the time of partitions it was fed by romanticism, messianism and mysticism. During twenty years of the regained independence (1918-1939) its shape was slightly altered, when it passed over from the elite and became a more general feeling. It was still noisy, often over-sensitive, declarative and religiously motivated. The second world war has brought a new epoch, already free of romantic and messianic overtones. It was the time

of a "quiet virtue of patriotism"³, grown up in the situation of scepticism, mistrust, suspicion and shaken faith. People tried to survive and save the feeling of their own dignity. Our patriotism has become more quiet. A noisy and declarative patriotism of the old days is no more needed. This is a positive phenomenon. We are not the most beloved God's nation. Catholic Poles begin to learn not to look upon others with mistrust and feeling of superiority. They also learn humility in understanding patriotism and distinguishing it from superficial forms of pseudopatriotism and nationalism. True values need tranquility and penetrating in depth, in order to mature and bring good fruit.

Czesław Miłosz, a Nobel prize winner in literature (1980) does not hide his aversion to that type of Catholicism which developed in between the two world wars in Poland and was permeated by nationalist tendencies. He wrote not long ago: "I cannot like Polish Catholicism as an intellectual formation which distinguished itself by not understanding what it really is, i.e. proceeds in such a way, that it could never see its face in the mirror". Fortunately, he adds, after the second world war a group of intellectuals tried to renew Polish Catholicism from the inside and have achieved some success in this adventurous task. The word "Catholic" has ceased to signify a political opinion. A certain pluralism of attitudes has been born. It did mean a proposal

to understand in a different way the very fact of belonging to the Church, inspite of old mentality and popular ceremonial religiosity.

Recent sociological inquiries into the national selfidentification have revealed that its predominant element in the whole society is a psychological factor, namely the feeling to be a Pole (86,3%). This is the most valid criterion of Polish identity in public opinion explored in 1988, 1991 and 1998. It is followed by some other cultural criteria, such as knowledge of our history, culture and language. In all investigated groups the Catholic faith comes in at the lowest place (9,2%). Taking into account the results of the three inquiries carried out within last ten years one can see a growing tendency to pass over from substantial conception of Polish identity (common biological and ancestral origin; place of birth, education and living, citizenship; some specific hereditary features) to conventional criteria (psychological and cultural factors). The most decisive criterion appears to be a psychological self-including among the Poles. For the majority of young Poles their national selfidentification constitutes the most important factor of collective identity. Selfidentification in confessional categories becomes more and more rare.⁴ This is a very significant change.

What is the "hard core" of the pro-European option in Poland today? For younger generation it is no doubt the philosophy of individual success. They learn very quickly. More and more young people begin to appreciate the value of education and professional skills. They try to find their place in the new reality. They

hope that the integration of Europe will bring considerable advantages. The old ethos of struggle for independence, supported in the past by intellectuals, is slowly replaced today by the ethos of work in the new mass society. This is a change in the cultural substance of Polish national identity. It may contribute positively to the process of integration. Poles want to become competent, solid and credible partners in this process, and thus to gain respect. To be a respected partner, means to have a around for reasonable satisfaction of being a Pole. It is an important motive for preserving one's own national identity, and for a healthy patriotism consonant with the spirit of times. One expects a new and happier chapter in the history of Poland.

Would this attitude be an expression of a "quiet virtue of patriotism"? One may think so. Our achievements can find a resonance and recognition, but we surely do not need empty patriotic declamations. For the time being, however, there are not many reasons for an excessive optimism. Many people understand already that ruthless philosophy of success implied in the ethos of work should not endanger the need of solidarity with poor people lost in the turmoil of the free market. We still lack respect for law and basic honesty. Criminal margin is growing all the time. Not without influence is the fact that in the past the law was constituted by occupants and invaders or imposed from the outside by an unwanted power. When this law infringed upon national dignity or interests, its trespassing could even be reckoned as a patriotic deed. Today we feel the consequenc-

2 Wobec braci sama tolerancja to jeszcze za mało. "Osservatore Romano", Polish edition, a special number, June 1-9, 1991 p. 107.

3 G. Herling-Grudzinski. Cicha cnota patriotyzmu. "Więz" 41(1998) no.11, pp.15-19; archbishop J. Zyciński. Polskie kolory ciszy, ibidem pp. 19-28.

4 Cz. Miłosz. O Turowicz. "Tygodnik Powszechny. Apokryf" no. 12, december 1997 p. 4

5 Ewa Nowicka. Jak być Polakiem. "Więz" 41(1998) no.11, pp. 49-60.

es of that situation. New educational measures are badly needed.

Precisely here religion has to play its educating and transforming role. The Church has a considerable influence on public life through its preaching of the Gospel, moral teaching and promoting honesty. Do Christian Churches live up to this task? There is no easy answer to this question. The Roman Catholic Church is at the moment seriously divided. The attachment of people to the Church has different shades of loyalty. Besides the religious zeal of many people there is also a growing indifference. Some disappointed leave the Church, adhere to new religious movements or look for different sects.

Polarisation within the Polish Catholicism

The Roman Catholic Church in Poland reached the highest point of its authority in 1989. Only a few years later one could see however a clear fall down of public confidence and of the Church's influence. What are the reasons of this change? Surely, not only secularization, permissiveness, religious indifference or a general crisis of values and authorities, but above all wrong attitudes of the official Church towards a new democratic order of freedom. Many mistakes have been committed. The result? Critical voices among many faithful, anticlerical reactions, fears of a denominational or confessional state, spread mostly among liberal humanists, whose views may be labelled as open or closed humanism, but also among critical Catholics.

Catholicism in post-communist Poland is deeply divided. There are various currents and different types of its development:⁶

- a. Traditional Catholicism remains strongly attached to the pattern of religiosity inherited from the past.
- b. The so-called "closed Catholicism" displays a mentality of besieged fortress.
- c. The so-called "open Catholicism" attempts to understand the signs of time and adapt itself to the new situation.
- d. The so-called "comprehensive (or integral) Catholicism" tries to bridge tradition and modernity.

Thus Polish Catholicism finds itself in a situation of a serious crisis. A predominant "popular religiosity" undergoes a period of changes. There arise new groups, who stress their own personal choice of religion and conscious decision to believe in God. There is also a trend towards deepening of the faith and bringing it into touch with everyday life. New demands appear: separation of the Church from the state, less involvement of the Church in politics. Some Catholics protest sharply against hasty decisions of the hierarchy in the area of politics and public life.⁷

Instances of polarisation and division can be seen today practically in all countries of Eastern Europe. It is also the case within the Roman Catholic Church in Poland. An open model of Catholicism faces a strong opposition on the side of those who see in it the influence of freemasonry or even of the devil itself. A

closed, popular and traditional mentality becomes easily dominated by fear and condemnation. This is, above all, the fear of freedom and of otherness. Some would like to anticipate, as it were, the Last Judgement, passing verdicts and replacing God himself. Equally dangerous is a growing tendency towards exclusiveness in understanding truth and salvation. One of our bishops admitted recently: "A great defect of Polish Catholicism is the conviction, that the world will be only then good, when all convert to Catholicism; that this is the only way to save the world and to reform society".⁸ This attitude of a popular Catholicism does not reckon with the complexity of the contemporary world. It forgets that one has to show patiently, by one's own life, how splendid the gift of faith is and to give witness to the hope which is in us (cf. 1. Pt 3:15).

In the eyes of the frightened groups of believers, the so-called "open Catholicism" becomes a synonym of corruption and degeneration, precisely because of its universality, openness and courage to remain in dialogue with others. Who does not fear the unknown, who is ecumenically-minded and hopes for the salvation of all - easily becomes a target of accusations and attacks.

The division between the Roman-Catholics in Poland is an undeniable fact. It does not seem, however, to involve the vast majority of people. Its impact can be seen above all among intellectuals and those who support certain Catholic me-

dia. In ordinary parishes one can hardly notice any interest in these controversies. The already mentioned formations of Catholicism arose immediately after 1989. Chronologically, the so-called "open Catholicism" came first to being, causing very soon anxiety and worry among traditionally-minded Catholics. The latter are often labelled as "integrist" or even "fundamentalists". They speak often a very aggressive language, not deprived of invectives and personally addressed accusations. Their "private frustrations" and demonstrated fears create a style which defies elementary principles of Christian culture.⁹

This type of Catholicism is based on a restrictive or selective interpretation of the Church teaching and, at the same time, on a critical attitude to pluralism and tolerance. It has little understanding for ecumenism and for the freedom of individual conscience. The truth is considered to be far more important than the human right to freedom. To the main features of this formation belong also extremist views, both political and national, pretended to be an expression of the only true teaching of the Church.

During the communist era, national identity was built on resistance to an alien and hostile pressure of marxist ideology. When this pressure disappeared, many people became uncertain about their own identity and started defining themselves in opposition to everything that is alien, foreign, unforeseeable, so different as to be opposed. For some

6 See Jarosław Gowin, Kościół po komunizmie, Kraków-Warszawa 1995 pp. 219-284.

7 Bishop Tadeusz Pieronek, Nie wyręczajmy Pana Boga (Let Us not Replace God). "Gazeta Wyborcza" no. 126, May 30-31, 1998 p. 10.

8 Cf. Archbishop Józef Zyciński. Styl Kościoła (The Style of the Church). "Tygodnik Powszechny" no. 21, May 24, 1998 p. 10.

people the Catholic faith becomes, in a new situation, the decisive factor of self-definition. Popular Catholicism gives to the lost people a sense of safety. It offers a simple explication of contemporary phenomena, the feeling of dignity and moral superiority, in face of the incomprehensible reality, shaped supposedly by the conspiracy of the enemies.

In times of the communist regime, the Roman Catholic Church in Poland was seen as a natural representative of aspirations and hopes of the enslaved society. People saw in it a real sign of hope. They respected it for its attitude inspired by compassion and tolerance. In the struggle with communist oppression the Church had an influential ally - all those intellectuals who looked for ways of improving the situation. Between the Church and those liberal intellectuals there was a fruitful dialogue and co-operation.

The end of communism proved to be, however, the end of this dialogue. The Church became suspicious of liberal democracy. For a significant part of a liberal society it was a turning point. Integratist tendencies within the Church increased the feelings of anticlericalism. Very often one could have the impression that the official Church was becoming a besieged fortress, whose defenders saw only enemies around it. There appeared a language of hatred, contempt, aggression and anathema.

This way the Gospel ceases to be a Good News of understanding, forgiveness, reconciliation and hope. Christians begin to witness against someone and, what is worse, to be against someone. There is

only one step to bedevil people, to accuse and to condemn, to look for the presence of the devil in all, what the liberals or the post-communists do. Where is then the spirit of Christ's beatitudes? Where is the message of hope, compassion and mercy?

During the last years the gap between the two above mentioned mentalities has considerably widened. What can be seen is a wounded and dwarfed face of Christianity. Some people of the Church seem to live still in the post-tridentine time, not accepting practically the Second Vatican Council, out of touch with the challenge of a changing reality.

Nationalist tendencies are very sharply criticized today by those who favour an open and comprehensive model of Catholicism. "Idolatry of the nineties" - reads one title in the influential weekly from Cracow "Tygodnik Powszechny".⁹ It is a very pertinent diagnosis of the mentality of those Polish Catholics who after 1989 have lost confidence, become disappointed, full of nostalgia and regret. Idolatry means here an escape from the uncomfortable and unforeseen present. Confidence in God has been replaced by seeking of visible human securities. The situation is indeed not an easy one. Our national Passover which began with enthusiasm, has soon been, marked by mistrust and escapism. Both clergy and lay people did not enough try to cool down emotions and quarrels among different political fractions, but often even contributed to intensifying them.

This is an idolatry! God's logic is the logic of mercy, and not of retribution and punishment. Those who have lost hope and confidence in the new situation started looking for enemies, accusing other people and fighting them. Polish national idolatry of the 90's reached many church pulpits and Catholic media. One could get the impression that some Catholics have an exclusive monopoly for truth, salvation or even God himself. This kind of national idolatry is indeed a dangerous sin and paralyzing deviation. It destroys the very nature of the faith understood as confidence in God in every situation. Particularly dangerous is an excessive tendency to sacralize external signs and symbols (be it the cross itself!), which become even more important than God and the Gospel of Christ itself. The temptation of self-satisfaction and self-sufficiency obscures then the right understanding of the new God-given opportunity to give witness to His presence in human history.

Learning from our own history

Christianity in Poland still lacks a true concrete and deeply rooted ecumenism. We need a creative theology which could become a source of inspiration for necessary changes. The world needs creative Christians, and not fearful and frightened ones, possessed by a narrow mentality. The greatest enemy of an open religious and national identity is still antisemitism and militant nationalism, surviving in certain circles within the Church and society. The work of the Church in educating people to broadmindedness, peaceful coexistence and openness is still unsatisfactory. It is particularly true in relation to national and religious minorities. In everyday life people lack respect for others, for their views, for work and hon-

esty, for those who think and believe in a different way.

More and more often, however, there come under discussion some historical facts and patterns of thinking. The golden age of religious tolerance in Poland deserves in this respect a special attention. In the 14th century, during the reign of king Casimir the Great (1340-1366), the Red Ruthenia (Halick - Vladimir) had become part of Poland. The Ruthenian Orthodox population constituted then one third of the entire population of the Polish Kingdom, which had, thus become the frontier between the Latin West and the Orthodox East. The king supported the Orthodox Church; he wanted to create even an independent Orthodox metropolia in Halic. In 1385 the Polish state entered into personal union with the Grand Duchy of Lithuania, whose nobility was in majority Orthodox. This gave rise to problems of practical coexistence of different denomination. Similar situation was unknown at that time to other Western countries like France, England and Italy. In Poland there were no persecutions. Some restrictions and discriminations concerning higher state offices were gradually removed in the 16th century or not put into practice at all. For instance, the prohibition to build new Orthodox churches was in fact never observed on Ruthenian territories (to some extent in Lithuania, but not in Vilna itself).

After the formal union of the two states in Lublin (1569), Poland-Lithuania became truly multinational. Besides three basic nations - Poles, Lithuanians and Ruthenians - there were many other minorities, like Jews, Armenians and others. A popular poem from the 17th century which presented the country as hell for peasantry and heaven for nobility, called Poland at the same time "an asy-

9 Tomasz Stomiński. Bawochwałstwo lat dziewięćdziesiątych. "Tygodnik Powszechny" no. 30, July 26, 1998 p.10

lum for heretics"¹⁰. Polish, Lithuanian and Ruthenian nobility, independently from their languages and their denomination enjoyed the same privileges. For the Ruthenian and Lithuanian boyars the state union with Poland meant a social promotion. The waves of refugees in the 16th and 17th century were arriving to Poland from Western Europe. In the time of religious wars there, they could find in Poland their secure asylum and avoid persecution. This fact scandalized, however, some prominent personalities in Rome, Geneva and elsewhere. Some would even condemn this "diabolic freedom of conscience" as a "satanic view" (Theodore Beza).¹¹

The voice of those who stress the necessity of learning from our own history has to be taken seriously. The healing of memories is an indispensable process in the rediscovering the roots of our true national and religious identity. The lesson of the past can be very fruitful.

The first theologians of the faculty of theology at the Jagiellonian University of Cracow already created, six centuries ago, an original theological school of thought. One can admire today their courage. Their reflection included such delicate issues for example as the fate of those who did not believe. Paweł Włodkowic, the rector of Cracow Academy,

expressed at the beginning of the 15th century an exceptional intuition, which preceded more than five hundred years the teaching of the II Vatican Council: "Altough the unbelievers are not from the flock of the Church, all of them are undoubtedly the sheep of Christ because of creation (cf. J 10): 'And I have other sheep, that are not of this fold'. And therefore the successor of Peter ought not only to feed them, but also to defend them...".¹² This was the first conclusion of Włodkowic's work "On the authority of the Pope and the emperor towards pagans". Taking part in the Council of Constance (1414-1418) he was promoting this idea, unusual at that time, that all people are in principle equal, because they have their own dignity based on the law of nature. According to Włodkowic, those who were born and grew up outside the Church belong in fact somehow to Christ and God finds his way to them outside the church order. They respond to God in their own way. For this reason also Christians may learn something positiv from them. "It is not allowed, he wrote, to force the unbelievers by arms or pressure to embrace the Christian faith...".¹³ This way of behaviour does harm to people who are our neighbours. The only acceptable means is persuading the unbelievers to accept Christianity. Hostilities and atrocities can

only repel them. Love is more effective than force. Instead of dominating over people, one should take care of them, respecting the rules of the divine law.

In today's discussion on national and religious identity there are voices urgently recalling this lesson of our past. Historical tradition of tolerance is still held in high esteem not only by Christians belonging to religious minorities, but also by "open Catholics". Today more Christians become aware, that religion does not educate to a mysticism of closed eyes, but to a mutual understanding, openness and friendly co-existence. Still the divided Churches have not succeeded in overcoming fear of the others, in spite all ecumenical progress. This applies also to Poland.

Back to the forgotten model of the past

In the discussion on the future of the Church and the nation, some prominent personalities stress the fact that our Christian education is still marked by the spirit of counter-reformation, i.e. by continuous struggle among different denominations. For this reason we have to discover the values of an earlier historical model, shaped by the Jagiellonian tradition (15-16 c.) of multinational state and multireligious national identity. Not only because it was a unique federal conception, but because at that time Christianity was not yet involved in religious wars and rivalries. Polish history shares the vicissitudes of the Christian faith in Europe. The counter-reformation period in Poland, with such influential figures as Peter Skarga, a jesuit preacher at the king's court, was in fact not consonant with the time of the Jagiellonian dynasty. It is not without reason that one speaks today more and more often about some

lofty ideals of the Jagiellonian "golden century" and about a remarkable Polish tradition of human coexistence. What mattered at that time could become also a future possibility for Europe as it is aiming at unification and integration.

What are those ideals of our Jagiellonian tradition? In multinational Polish-Lithuanian Commonwealth people of different nations, denominations and religions could live together in peace and harmony, enjoy the true freedom of conscience and confession of their faith. Ten commandments were their moral common code. In the 16th and 17th century, when a new town was erected, one had to build first three separate temples: the Catholic Church, the Orthodox Church and the Synagogue. The king used to make solemn promise to respect the freedom of conscience of his subjects.

One could be inclined to compare that period of the Polish history with an unusual phenomenon of tolerance and co-existence in the 12th century Toledo, where Christians, Jews and Muslims could live in peace and contribute to each other's spiritual and cultural enrichment. Arabic culture was at that time on a very high level of development. It had preserved for future generations the very large part of the heritage of ancient philosophy. Without Toledo of the 12th century one could hardly imagine, for example, the *Summa theologica* of St Thomas Aquinas. We owe to Arab scholars the knowledge of the writings of Aristotle, translated at that time into Latin, thanks to the collaboration of Christians, Muslims and Jews. One has not to forget that this cultural exchange took place at the time of global confrontation between Islam and Christianity, what makes the phenomenon of Toledo even more remarkable.

10 See Janusz Tazbir, *Dzieje polskiej tolerancji* (History of Polish Tolerance), Warsaw 1973, p. 57.

11 Ibidem, p. 74.

12 Cf. G. Rys, *Od bałwochwałów do "innych owiec". Z dziejów stosunku chrześcijan do pagan w starożytności i średniowieczu* (From idolaters to "other sheep". On history of relationship of Christians to pagans in antiquity and middle ages), "Znak" 50(1998) no. 515, pp. 15-21, here 21.

13 Cf. G. Rys, *Odwaga pytań* (The courage of questions), "Tygodnik Powszechny" no. 4, January 26, 1997, p. 11.

The Jagiellonian vision may be considered as an expression of a similar sensitivity. People can live together and feel well within one comprehensive state organism. This vision of human co- and proexistence contradicts all contemporary nationalist tendencies. Nationalism is the greatest sin of our times. The case of Bosnia and Kosovo shows abundantly the tragic consequences of nationalism and all "ethnic purges". This is an antithesis of Toledo and of the Jagiellonian tradition. The new vision of the world requires that the lessons of the past should not be forgotten. There is no other way out of the present-day danger of the revival of nationalism.

A great theologian and writer of the 16th century, Stanislas Orzechowski wrote about himself and the inhabitants of Eastern lands of the Polish-Lithuanian Kingdom: *natione Polonus gente Ruthenus. Res Publica Polonorum* was at that time a community of people living on its territories. Jews could remain Jews, Lithuanians could be Lithuanians and Ruthenians could remain Ruthenians. This variety and pluriformity was not considered to be a danger to the integrality of the *Res Publica*. The very concept of the natio had at that time no nationalistic connotations. Nationalistic understanding of Polish identity appeared quite late, mostly during the period of partitions, starting at the end of the 18th century. "Jagiellonian ideas were splendid - says prof. Stefan Swiezawski, a well-known historian of philosophy in the 15th century - but they had been badly carried out: the later - the

worse. But it is very rewarding to go back to them, as to the Gospel itself".¹⁴

Culture and art turned out to be, the most resistant to the consequences of division between the Churches. The best illustration of this fact is the history of Byzantine-Ruthenian paintings in Poland. The traces of activity of Ruthenian craftsmen may still be seen in different places (Sanok, Lancut, Przemysl, Posada Robotycka, Cracow, Wislica, Lublin, Sandomierz). Byzantine-Ruthenian wall-paintings coming from the 14th and 15th centuries are in fact an expression of personal predilection of two Polish kings, Ladislas Jagiello and Casimir Jagiellonczyk, for Eastern Christian art and spirituality. It is worth recalling that both of them inherited this liking from their Orthodox mothers. The Byzantine-Ruthenian polychromies appear later to be more and more isolated on the Polish territories which underwent a strong influence of the Western Gothic art. Nevertheless they bear a clear witness to a long coexistence of the two great Christian cultures in the Polish borderland. Each of these cultures kept its own distinctive character, without being truly assimilated by the other side. Well preserved Ruthenian wall-paintings (1418) of the Gothic Holy Trinity chapel in the castle of Lublin seem to be a monument of the Eastern art the most advanced to the West, and, at the same time, an object of the Western art the most advanced to the East.

The most important factor in the Jagiellonian tradition is an ideal of the Commonwealth (*Res publica!*) of many nations. It was neither a denominational nor a national state, but truly multinational

and multiconfessional. In our history we have therefore a concrete model which could become an inspiring example for the united Europe in the future as well. This historical model seems to deserve more and more attention today. Are there similar models in the history of Western countries? I ask this question being at the same time well aware of our own inability to put this inspiration into practice in our own country. So often, because of our own faults, history cannot be a true *magistra vitae*. This is the case also in contemporary Poland. Many people think that if they are not nationally-minded, Poland will perish. And this is, as history shows, a big mistake! Because the Jagiellonian tradition was forgotten, we had to experience tragic period of disasters and partitions. Saying this I am far from all kind of megalomania. What matters today is not the future of my own country, but the future of the united Europe. Europe needs that friendly pluralism and peaceful coexistence of diversity, which was to be seen during the Jagiellonian period of Polish-Lithuanian and Ruthenian history.

Today we need people with great vision and courage, wise people who keep their faith not only in God, but also in humanity, in human dignity, goodness and ability to change. We need the Church which is open, poor, full of understanding and compassion for human weakness, ready to serve truly the needs of the people. Only such a Church, the Church of freedom will be able to lead the country out of petty quarrels and inner divisions. The forthcoming third millennium is a challenge for all of us.

Very often in the past Poland pretended to play the role of the so-called *antemurale christianitatis*, a rampart defending the Christian world against all danger coming from the East.¹⁵ This kind of defensive mentality, although sometimes still echoed, belongs already to the past. People realize that the best way to overcome danger of secularism and practical materialism is to deepen and broaden Christian attitudes, to adopt the vision of an "integral humanism" (J. Maritain) to open themselves to new forms of spirituality, to the reconciliation process and ecumenical concern.

All Christian Churches in Poland mature slowly to the attitude of dialogue and openness. They realize more and more that we are not exclusive owners of the truth but pilgrims to its final manifestation in the Kingdom of God. There are many ways to the same God of all of us. Who believes in the Gospel and its transforming power should not be afraid of contact and dialogue with other people and other cultures. More and more people become aware that ecumenism is no threat to our Church and our culture. This conviction was expressed long ago by Albert of Saxony (†1390): *Omnibus conformari et se ipsum non deformare*, to adapt oneself to all without deformation. Professor Swiezawski has recently recalled these wise words written by an educated man who was the rector of the Sorbonne and of the university of Vienna, before he became (1366) bishop of Halberstadt.

14 Tylko drogi są różne. Z profesorem Stefanem Swiezawskim rozmawia Paweł Goźliński. "Magazyn Gazety Wyborczej" no. 24, June 12-13, 1998 pp. 30-35, here 35.

15 See Janusz Tazbir. Przedmurze jako miejsce Polski w Europie, in: id. Rzeczpospolita i świat - studia z dziejów kultury XVII w., Wrocław-Kraków-Warszawa-Gdańsk 1971 pp. 63-78.

New thinking about national identity

The process of the integration of Europe is spreading already over Poland. In the epoch of globalization it would be a nonsense to build the walls of separation. This is well understood by millions of Poles looking for their own place in the new reality, and who have not ceased to feel Poles. They are aware that "europeanness" is a call to interhuman solidarity, community of the spirit to reconciled diversity and unity in Christian roots. This new dimension of the Polish discourse on Europe was introduced by John Paul II in Gniezno, during his pilgrimage to Poland in 1997. In this debate some would go so far as to deny any value to the Polish national tradition. They are inclined to see in it only a cause of our national calamities and a source of all threats. In fact, it is not a national tradition as such which alienates us from Europe, but xenophobia antisemitism, instrumentalization of religion for political reasons, empty ritualism and false prophets of a distorted national idea. Some nationalist groups would proclaim themselves to be the only defenders of the truth of Catholicism, but in reality they lack Christian virtues of mercy and compassion.

There is a growing awareness that the feeling of national identity is no obstacle to a European selfidentification and that, on the other hand, the "Europeanness" cannot become a justification for the lack of an authentic patriotism and of the feeling of solidarity with Polish national community.¹⁶ Patriotism should be under-

stood as a shape of true love, which does not exclude anyone and feels responsible for other people. It is an opposite of a militant nationalism. Both nazism and communism were in this sense anti-european and anti-Christian.

The criterion of our European selfidentification is not a rejection of national tradition, but willingness to include what is the best part of it into the main stream of European culture. To do so requires however a creative and open understanding of our national identity. This means that we have still to learn a lot from Europe, from which we were separated for a long time by communism. To learn what? Above all an ability to accept otherness, respect for law and rights of an individual, acting in common, rejection of all manifestation of antisemitism racism and violence. Polish national tradition can, on the other hand, also become a European value if it means openness, love of freedom and tradition, faithfulness and devotion to one's ideals, readiness to a heroic struggle and ordinary work. At the end of the 20th century Poland has become at least to some extent, a synonym of success, precisely because of such features of its inhabitants.

An example of this could be the fact that many young Poles who spent most of their life abroad are coming now back to Poland. This is no sentimental decision and no expression of patriotism in the form of previous generations. Poland has become an attractive country because of its dynamic development, readiness to learn and to work hard. It gives to young,

ambitious and educated people tempting possibilities. Many feel they can be proud of being a Pole today. They are attracted by the living religiosity and by tolerance in the Polish society. One of such young people wrote quite recently: "In Poland the prime minister is a Protestant, the president - a not attending public worship in a church post-communist, and a minister for foreign affairs has Jewish origins. Not long ago at the head of government stood a woman. Foreigners function normally among Poles..."¹⁷

In 1998 we celebrated the two hundred years anniversary of the birth of the greatest national poet, Adam Mickiewicz. Already earlier, and occasion, some attempts have been made to awake interest in his religiosity, which could be described as a Catholicism of the heart. Mickiewicz understood his religious and national identity in broad and dynamic categories. He spoke about "broadening of our souls". He was contrary to any form of antisemitism. In his view Israel deserves respect and help as our "elder brother" in the faith.¹⁸ Today his views could also shape the mentality of Poles and become a good basis for a fruitful dialogue with the Jews.

We realize, that in the future religion and faith are going to be above all a personal choice, and not an inherited evidence, as people become more and more indif-

ferent or have their own "selective religiosity". One can see already both the chances and the dangers of the present situation. It is a huge challenge to all, amidst dramatic tensions and conflicting interpretations of the role of religion in shaping national identity. Danger lies not so much in contemporary pluralism, post-modernity and growing secularism as such, but within internal destructive processes damaging the Church and its image in the world.

Patriotism versus nationalism

For healthy national identity, religion itself has to get rid of all its substitutes, like integration of the nation and active part in politics. It has to concentrate on its proper role: to be a true ferment or leaven within culture and society. This can be achieved by credible preaching of the Gospel, serving the needy (diakonia), deepening religious formation of the faithful, inspiring smaller communities of Christian life, warning against the danger of nationalism.

It is true that traditional patriotism based on blood and soil loses slowly the ground or simply becomes less noisy. But it does not mean that human attachment to one's homeland has ceased to exist. The main task today is to prevent patriotism from becoming nationalism which makes one's own homeland the

17 See Bartosz Jafowiecki. Dlaczego jestem Polakiem? "Więź" 41(1998) no. 11, pp. 82-85. The author (born 1972) lived many years in the USA and Germany; now lives in Warsaw.

18 See Abraham G. Duker. The Mystery of the Jews in Mickiewicz's Powianist Lectures on Slavic Literature. "The Polish Review" 7(1962) 40-66; Jadwiga Maurer. "Z matki obcej..." - Szkice o powiązaniach Mickiewicza ze światem Żydów. London 1990; Maris Janion. Legion żydowski Mickiewicza. "Midrasz" 1998, no. 4, 27-36; Stefan Schreiner. Die Idee des polnisch-jüdischen Messianismus. Zum 200. Geburtstag des polnischen Nationaldichters Adam Miskiewicz. "Orientierung" 63 (1999) no. 8, pp. 92-96.

16 See Agnieszka Magdziak-Miszewska. Polaskość i europejskość. Kilka uwag na marginesie nie rozpoczętej deputaty. "Więź" 41(1998) no. 11 pp. 78-81.

measure of everything and opposes it to all other countries.¹⁹ Remaining a patriot I have to develop in myself the ability to treat all other people as if they belonged to one big family. The best prophylactic against nationalism is a transnational ethos which acknowledges a global responsibility for all people. Our basic identity results from the fact of being human. Every human being has been created on God's image and likeness. This is our highest dignity.

Such a transnational ethos is inspired by the Bible. The Churches should promote it, whereas in fact they often act as agents of nationalism. This is a huge challenge to all Churches in Europe. Religion should not become part of the nationalistic movements. Nationalism, chauvinism, ideological and religious fundamentalism - they all betray the same mental syndrome which is in deep contradiction to the teaching of Christ. They all belong to the category of the primitive identification pattern based on a collective superiority-feeling or collective fear of other people. Next comes an attempt to justify these attitudes by stressing historical and national rights or historical necessity.

The appearance of nationalism casts each time a long shadow on patriotism. This leads some people to adopt simply a cosmopolitan ideology of a "citizen of the world". But cosmopolitanism is rather, even in the age of "globalization", only a lofty moral ideal, unable to overcome the danger of nationalism. In many countries there is also a clear tendency to develop the concept of "Christian nationalism", but it seems to be a kind of sophistry or

even an abuse. One cannot justify various national egoisms.

The ideal of cosmopolitanism does not exclude however an authentic patriotism. There is no need to choose only one part of the alternative: either patriotism or cosmopolitanism. This kind of an unfortunate opposition should be overcome. Where the Churches are able to promote a transnational ethos based on the Gospel, this becomes a powerful prophylactic against the virus of nationalism. All Churches and religions share today the responsibility for peace and progress. The dialogue between them can prevent nationally-minded madmen from stirring up hostility and hatred. It is also necessary to educate people to a sound patriotism which is no threat to others.

Religious identity and new evangelization

It will be more and more difficult to permeate secular culture with the spirit of the Gospel. This requires new methods of evangelization, which should be truly ecumenical. What is needed is more flexible morality of love, forgiveness and mercy, and not a rigid morality of prohibitions. Christians need a more optimistic spirituality, more paschal one, based on central truths of the faith. Shaping of an open national and religious identity demands a new language, more positive and affirmative, and not negative and castigating.

There are in the New Testament (Ac 16-17) two different accounts of the first contacts of Christianity with Europe. During the second missionary journey of Paul, the Gospel first reached Macedonia (A.D. 50-52). One can almost feel the atmosphere of that encounter, when Luke, the Greek, gives his account in the first person of the plural ("we"), stressing may be this way that in Europe the faith should be proclaimed and witnessed to not only individually, but also collectively. We may accompany the Apostle of the nations in Philippi, Thessalonica, Berea, Athens and Corinth. The encounters in Philippi and Athens are of particular importance. In Philippi the conversation with women takes place in an atmosphere of spiritual openness and religious dedication. Evangelization seems to be an easy task, accompanied by human warmth, cordiality and friendship.

The meeting in Athens is much more difficult. The Areopagus stands almost for a free market ideas, its climate recalls the Hyde Park corner. The apostle is not a welcome guest here. To find a common language he quotes a Greek poet. The task of evangelization requires much more invention, energy and experience of one's own faith. But it is precisely here that Paul was forced to find out a new expression of his faith in God: "he is not far from each one of us, for in him we live and move, in him we exist" (Ac 17:27-28). Without this demanding, distrustful and difficult audience shaped by a democratic society of Greece, he would probably have never uttered words of such wisdom and freshness. There was born, in the atmosphere of discussion, a simple but revolutionary idea which had never before been formulated this way in human words. Europe has in a way forced the Apostle to give a very humanistic description of God

in a new, personal and comprehensible language. This was not a language of rebuking and condemning, but the language of understanding, friendship and compassion.

The contacts of Europe with Christianity can be seen as having two facets and two attitudes. One portrays the priority of human heart, the other the priority of critical intellect. Each one of them has its own value. It is not enough to open human hearts. One has to offer convincing arguments. Even if they fail to bring a desirable effect, the preacher is nevertheless rewarded by a new experience and a new understanding of his or her own identity.

The encounter with a democratic, pluralistic and critical mentality requires a new language, able to convey the Christian message. Secularized society of today does not accept easy explanations. Critical mind has to be convinced and profoundly touched. This kind of encounter is difficult.

In Poland we seem now to find ourselves in the situation somewhat similar to that of St Paul before the whole Council of the Areopagus. We are looking for a more profound understanding of our national and religious identity. The future generations will judge, whether we accomplish this task responsibly and courageously.

Esitelmä kirkkohistorian laitoksen järjestämässä symposiumissa "Religion and National Identity in Eastern Europe" Majvikissa 4.6.1999.

19 About patriotism and cosmopolitanism see the discussion of some American intellectuals, published in the collection work: *For Love of Country. Debating the Limits of Patriotism*. Boston 1996.

Haettavana olevat stipendit

Kirkon ulkoasiain osaston välittämät stipendit

Luterilaisen maailmanliiton stipendit

Luterilaisen maailmanliiton stipendit ovat jälleen haettavissa kuluvan vuoden syyskuun 15 päivään mennessä.

LML:n stipendiohjelman painopiste on tällä hetkellä "kolmannen maailman" sekä entisen itä-Euroopan kirkkojen tukemisessa.

Teollistuneen maailman (Eurooppa, Pohjois-Amerikka) kirkkojen jäsenille stipendejä myönnetään vain erityisistä, tarkoin perustelluista syistä.

Suomalaisen stipendin hakijan mahdollisuudet stipendin saamiseen ovat parhaat silloin, kun suunniteltu opiskelu tähtää kulttuurien väliseen oppimiseen (Inter-cultural learning), eli opiskelu on tarjottu suorittaa Afrikassa, Aasiassa tai Latinamerikassa Amerikassa. Stipendijakso voi vaihdella 3-12 kuukauteen.

Akateemisten, esim. teologisten, opiskelujen lisäksi ohjeman puitteissa tuetaan myös käytännöllisempää, ei-akateemista opiskelua. Etusijalle asetetaan ohjelmat, joiden painopisteena on joku seuraavista: Kehitys, Sosiaalinen ja taloudellinen oikeudenmukaisuus, Ihmisoikeudet, Kristinusko ja muut uskonnot ja Kristinusko ja ideologiat.

Eurooppaan

Unkarin luterilaisen kirkon teologiseen akatemiaan

Venäjän ortodoksisen kirkon Pietarin hengelliseen akatemiaan

Edellytyksenä näiden stipendioiden saamiselle on opiskelumaan kielen hallinta ja loppuvaiheessa olevat teologian opinnot. Stipendit sopivat myös vastavalmistuneille. Stipendiaattijakso joko koko lukuvuosi tai 3-4 kk. Hakuaike puoli vuotta ennen

aiottua opintojen alkamista (= lukukauden alkua).

Baijerin maakirkko Saksassa myöntää kirkolleemme vuosittain 8–10 stipendiä Erlangenilin. Stipendi käsittää 1–5 kk opinnot Erlangenissa tai Münchenissä tai kuukauden kielkurssin Erlangenissa. Stipendi kattaa asumisen ja opinnot, mutta ei matkoja. Stipendi on tarkoitettu jatko-opintojen harjoittajille.

Kirkon Ulkoasiain osaston kotisivu avattu

KUO:n kotisivun osoite on <http://www.evl.fi/kkh/kuo/>. Sivulta löytyy tiedot mm. avoinna olevista työpaikoista ja haettavana olevista stipendeistä. Reitti kirkon kotisivun (www.evl.fi) kautta on: [www-palveluja](#) -- kirkon ulkomaansuhteet ja ekumeeniset yhteydet.

RESEPTIO ??????????????????????????

- reseptio on vastaanottamisprosessi
- se on kirkollisen ja teologisen tiedonkulun yksi väline
- ruohonjuuritason etsimistä
- palautteen saamista ja antamista
- vastaanottamista
- virallista tai epävirallista hyväksyntää
- teologisten tekijöiden ja dialogien vaikutusta
- siinä on eri tasojia, kirkollinen, seurakunnallinen, yksilöllinen
- vaikuttavia tekijöitä ovat myös ei-teologiset tekijät
- prosessi voi johtaa tuloksiin, vuorovaikutukseen
- prosessi voi johtaa kaiken loppumiseen
- kysymys on likkeestä, joka etsii muotoaan
- Reseptio on myös Kirkon ulkoasiain osaston teologisten asiain toimiston ja ekumenikan arkiston yhteisiä kysymyksiä ja tiedotusta
- tämä lehti haluaa löytää kohderyhmäkseen teologista kysymyksistä kiinnostuneet henkilöt, jotka haluavat tietää enemmän, mitä kirkollisella ja ekumeenisella saralla keskustellaan...

TILAUSLOMAKE:

HALUAN, ETTÄ MINULLE POSTITETAAN RESEPTIo-TIEDOTUSLEHTI:

NIMI _____

OSOITE _____

POSTITETAAN OSOITTEELLA: RESEPTIO/KIRKKOHALLITUKSEN
ULKOASIAIN OSASTO, PL 185, 00161 Helsinki

Hyvä opiskelijatalaja! Mikäli osoitteesi vaihtuu tai haluat lopettaa Reseption tilauksen, pyydämme sinua ystäväällisesti ilmoittamaan: toimistosihteeri Hilkka Ranki, Systemaattisen teologian laitos, Aleksanterinkatu 7 PL 33, 00014 Helsingin yliopisto, p. 90- 191 23030